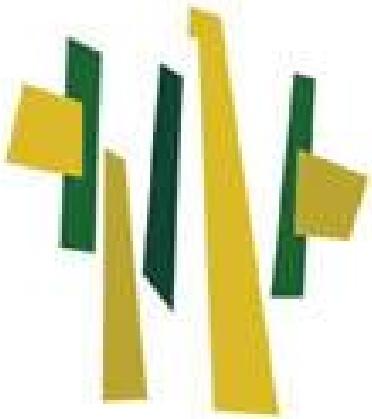
AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Faustino Oncina Coves

Historia conceptual, Ilustración y Modernidad



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
Cuajimalpa

ANTHROPOS

This page intentionally left blank

HISTORIA CONCEPTUAL, ILUSTRACIÓN Y MODERNIDAD

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

F I L O S O F Í A

74

Faustino Oncina Coves

HISTORIA CONCEPTUAL, ILUSTRACIÓN Y MODERNIDAD

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
Cuajimalpa

ANTHROPOS

Historia conceptual, Ilustración y Modernidad / Faustino Oncina Coves. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial ; México : Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, 2009
254 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 74)

ISBN 978-84-7658-907-6

1. Conceptos - Filosofía 2. Ilustración - Historia conceptual 3. Modernidad - Historia conceptual I. Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa (México) II. Título III. Colección

Primera edición: 2009

© Faustino Oncina Coves, 2009
© Anthropos Editorial, 2009
Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com
En coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana.
Unidad Cuajimalpa, México
ISBN: 978-84-7658-907-6
Depósito legal: B. 10.192-2009
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 - Fax: 93 587 26 61
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

PRÓLOGO

Casi desde sus orígenes han convivido en el seno de la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) una tendencia historiográfica y otra filosófica, pero, salvo contadas excepciones, la muralla divisoria ha sido muy porosa, lo que ha propiciado el flujo entre ambas, y el trabajo propiamente de campo y la reflexión teórica se han estimulado y enriquecido mutuamente. Lo mismo cabe afirmar de las sucursales de esas tendencias en nuestro país, donde han penetrado con insólitos bríos en los últimos años. También por estos lares pronto se han desvanecido los recelos, e impera una fructífera curiosidad por los dos lados, con rentables sinergias. Ya ha aparecido en dicha línea un meritorio diccionario (precedido por una espléndida introducción que hace gala a la par de una encomiable amplitud de miras y de un concienzudo rigor),[1] y una revista receptiva a este enfoque (*Res publica*) continúa siendo un foro abierto a los debates en torno al mismo, lidiando con detractores, terciando entre alternativas o tentando nuevas iniciativas.

---

1. Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Alianza Editorial, Madrid, 2002 (el correspondiente al siglo XX ha visto la luz en 2008); *ídem*, «Von der Geistesgeschichte zur historischen Semantik des politischen Wortschatzes. Ein spanischer begriffsgeschichtlicher Versuch», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 46 (2004), pp. 225-239. Impulsados por el primero es de justicia destacar dos números monográficos sobre la historia de los conceptos en *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 53 (2004) y en *Historia Contemporánea*, 27 (2003).

Además la historia conceptual tiene ahora una presencia destacada en Internet[2] y una indiscutible repercusión mediática, corroborada por el eco que en la prensa tuvo la visita en la primavera de 2005 de uno de sus mentores, R. Koselleck, quien pronunció una conferencia en el Centro de Estudios Constitucionales de Madrid. Su anfitrión, Javier Fernández Sebastián, ha contribuido con acribia a la difusión de la *Begriffsgeschichte* (*BG*) en España y Sudamérica, especialmente en Argentina y en Brasil (merced asimismo al buen hacer, respectivamente, de E. Palti y J. Feres).

La fecundidad de la *BG* reside en su incontenible potencia heurística, aun discrepando de sus premisas o resultados, o desconfiando de sus malas compañías.[3] Por eso es perentorio un ejercicio de transparencia, que no ha prodigado con la generosidad y valentía con que debería haberlo hecho, teniendo en cuenta que los padres —¿fundadores o putativos?— de su pareja, la historia social, son de una dudosa catadura. La pusilanimidad y excesivo recato con que se ha acercado a su árbol genealógico, esto es, la falta de un examen público y franco de sus deudos y deudas ha llevado a la *BG* a una procelosa situación de inmerecida vulnerabilidad y rayana en el desguace. Habermas, en buena lid con Gadamer, abogaba por una «hermenéutica profunda» (*Tiefenhermeneutik*), lo que equivalía a una radicalización de la pregunta hermenéutica por sus propios supuestos, y no a su necrológica.[4] La *BG* también debería haberse atrevido con una mayor autocrítica, en lugar de dejar en barbecho ese terreno, pues, lamentablemente así

---

2. Baste con citar el Foro de debate virtual de la Red Iberoamericana de Historia político-conceptual e intelectual (RIAHPCI), auspiciada entre otros por el argentino Elías Palti, y la revista electrónica *Contributions to the History of Concepts* [http://contributions.iuperj.br] editada por J. Feres y S. Chignola y publicada por el Grupo de Historia de los conceptos y Teoría política y social de Río de Janeiro (IUPERJ) y el History of Political and Social Concepts Group (HPSCG).

3. La obra de J. Habermas *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* [1962, 1990] (Gustavo Gili, Barcelona, 1994) es un buen ejemplo.

4. «La pretensión de universalidad de la hermenéutica» [1970], en *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 277-306.

ha ocurrido, lo podrían ocupar sus más acérrimos y desdeñosos adversarios.[5]

Directa o indirectamente los historiadores conceptuales se han visto involucrados en las frecuentes polémicas de su gremio —desde luego les han salpicado—, sintomáticamente relacionadas en Alemania con momentos de inflexión política.[6] En una de las últimas, relativa al monumento que recuerda a las víctimas del Holocausto (conocida como *Denkmalstreit*), Koselleck ha participado muy vehementemente. En la tensión entre memoria y olvido, este autor ha adoptado una enojosa posición de equilibrista, que él considera acreditada por su perspectiva de veterano —perspectiva lastrada, no obstante, por trillados y ominosos clichés. Por un lado, el imperativo del recuerdo es la raíz antropológica del espacio de experiencia, que, junto al horizonte de expectativa, integra el principal tándem categorial explicativo —esto es, en función de su diferente y móvil coordinación— de las diversas concepciones del tiempo histórico y primordialmente de la conciencia moderna del mismo. Por otro, rechaza taxativamente la idea de una memoria colectiva y a la postre de una culpa colectiva, que deslinda cui-

---

5. Hemos de reconocer, no obstante, que, en parte patrocinadas por el *Archiv für Begriffsgeschichte,* disponemos de recientes y voluntariosas reflexiones sobre la historia conceptual: G. Scholz (ed.), *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Felix Meiner, Hamburgo, 2000; H.E. Bödecker (ed.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2002; C. Dutt (ed.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2003; y E. Müller (ed.), *Begriffsgeschichte im Umbruch?*, Felix Meiner, Hamburgo, 2004. Una nueva revista, *Zeitschrift für Ideengeschichte*, propulsada por las tres grandes bibliotecas de investigación alemanas (Wolfenbüttel, Marbach y Weimar), ha irrumpido recientemente con muchos bríos, lo cual es un síntoma de que la historia de las ideas no ha entonado aún su canto de cisne, sino todo lo contrario.

6. Cf. V. Ulrich, «Götz Alys Provokation», *Die Zeit*, 4 de mayo de 2005, p. 55. Remito a mi contribución («Koselleck y el giro icónico de la Historia Conceptual») al monográfico —coordinado por Juan María Sánchez Prieto— que la *Revista Anthropos* le dedicará en 2009 a Reinhart Koselleck. A este monográfico le han precedido al menos otros dos, acaso más genéricos, uno en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (Madrid), 37 (2007) —coordinado por mí mismo— y otro en *Conceptos. Revista de Investigación Graciana* (La Coruña), 2 (2008), bajo la responsabilidad de Elena Cantarino.

dadosamente de la responsabilidad política.[7] Finalmente, quizá espoleado por el déficit que había enfatizado algún discípulo díscolo (Rolf Reichard,[8] *v.g.*) al haber preterido hasta ahora en la *BG* los recursos plásticos como portadores de una semántica política —amén probablemente de no resultar ajeno a las bocanadas de aire fresco procedentes sucesivamente del *pictorical turn* de Tom Mitchell, del *iconic turn* de Gottfried Boehm y de la ciencia de la imagen (*Bildwissenschaft*) de K. Sachs-Hombach y Horst Bredekamp, que han oreado las ciencias sociales y humanas—, comprendió la necesidad de complementar su programa con estudios iconográficos, centrados en su caso en el culto a la muerte. Esta aproximación a la simbología y estatuaria tanática, un apartado de su trabajo que entre nosotros sigue siendo *terra incognita*, es inescindible del hecho de que uno de los pares antitéticos que fungen como categorías o condiciones de posibilidad de historias (lo que ha denominado *Histórica*) es «tener que morir» y «poder matar» —un dilema, al igual que el de amigo/enemigo, de especial calado para su generación y la de sus inmediatos maestros (W. Conze, O. Brunner, M. Heidegger, H.-G. Gadamer, C. Schmitt, A. Gehlen, H. Freyer, E. Jünger...). Koselleck no se ha salvado de las denuncias de haber compulsado las continuidades con personajes camaleónicos —a pesar de que por las vicisitudes de su familia encaja mejor en la historia de los represaliados que en la de los represores.[9] Sus incursiones en la estética del sentido o absur-

---

7. «Die Diskontinuität der Erinnerung», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47 (1999), pp. 213-222; «Gedächtnisstätten im Wandel», *der blaue Reiter. Journal für Philosophie*, 18 (2003), pp. 58-62; «Formen der Bürgerlichkeit. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Manfred Hettlich und Bernd Ulrich», *Mittelweg 36*, XII/2 (2003), pp. 77-78.

8. Véanse, a título de ejemplo, las dos contribuciones de Reichardt al volumen suplementario que él mismo editó sobre *Aufklärung und Historische Semantik. Interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte*, en *Zeitschrift für historische Forschung*, Beiheft 21, 1998, pp. 7-28, 83-170 (explícitamente en la p. 27 alude al desgaire con que la historia semántica ha tratado hasta ahora la dimensión gráfica del lenguaje, los documentos iconográficos, los significados visuales de las palabras...).

9. «Formen der Bürgerlichkeit», pp. 68 y ss.; J. Habermas, «Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal. La necesidad de continuidades alemanas», en *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997, p. 130.

didad del genocidio —que arrancan de las transformaciones de los monumentos a los caídos desde el quicio de la modernidad y de su uso como material para fundar la identidad nacional- sirven de lenitivo de la trivialización y más recientemente, gracias a su sobreexplotación —folletinesca, televisiva y cinematográfica— en los *mass media,* de la obscena folclorización del nacionalsocialismo.

En Alemania la historia contemporánea ha estado siempre enfrascada en disputas. En todas las grandes controversias la cuestión clave no estribaba en las ganancias científicas de una u otra exégesis, sino en las discusiones políticas propias de los convulsos tiempos de cambio. La desatada en torno al libro de Fritz Fischer *Griff nach der Weltmacht* (1961) comenzó cuando la era Adenauer llegaba a su ocaso y se atisbaba la coalición social-liberal. Esta investigación sobre la prolongación de las metas bélicas desde el Imperio (*Kaiserreich*) hasta el «Tercer *Reich*» fue vista como el pábulo de la cismática política del Este del gobierno de Willy Brandt, cuya *Ostpolitik* porfiaba en permeabilizar el telón de acero.

La polémica de los historiadores de mediados de los años ochenta respondía al giro involucionista que siguió al fin de dicha coalición y al inicio de la cancillería de Helmut Kohl. El detonante fue un artículo de Habermas (1986) en el que reprochaba a historiadores conservadores, particularmente a Ernst Nolte, llevar a cabo una suerte de «liquidación del siniestro» (*Schadenabwicklung*) connivente con la estrategia del nuevo mandatario.[10] Sólo aparentemente se trataba del problema de la singularidad del Holocausto, porque lo que en realidad estaba en juego era la impronta de un sospechoso revisionismo en la autocomprensión política irradiada desde Bonn, a saber, ¿qué lugar debería ocupar en el futuro el crimen contra la humanidad en la cultura del recuerdo de la República Federal? Koselleck se mantiene deliberadamente al margen del *Historikerstreit* por reputar el debate de bochornoso, de una penosa puesta en escena,

10. «Eine Art Schadensabwicklung» [1986], en *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Pieper, Múnich, 1987, pp. 62-76; «Reinhart Koselleck im Gespräch mit Renate Solbach», en *Iablis. Jahrbuch für europäische Prozesse*, 2003.

aunque en el fondo simpatiza, si no con los motivos, al menos sí con la solvencia de los interrogantes planteados por los revisionistas (¿cuál fue la influencia de la Revolución bolchevique en la mentalidad alemana?).

El escándalo por el libro del americano Daniel J. Goldhagen, *Hitlers willige Vollstrecker* (1996), semejaba un epifenómeno de la consumada reunificación de los Estados divididos por el muro.[11] Su tesis sobre la participación de los «alemanes corrientes» en el Holocausto y sobre el papel que había desempeñado un antisemitismo asesino en la sociedad, afectaba a la identidad de la recién inaugurada «República de Berlín», cuyos partícipes se avenían a profundos deseos de exoneración.

Un decenio después nos enfrentamos a la siguiente querella con ocasión del libro de Götz Aly *Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus (El Estado popular de Hitler. Saqueo, guerra racial y socialismo nacionalista*, Fischer Verlag, Frankfurt, 2005). Una vez más no asistimos a una mera refriega entre especialistas a propósito de una nueva manzana de la discordia interna a la grey de los profesionales de esta disciplina (¿hasta qué punto se han aprovechado los alemanes como colectivo de la aniquilación y robo masivo de los judíos europeos?), sino a un tema político candente: el porvenir del Estado social. Ciertamente en la relación de los alemanes con su pardo pasado se han producido varios hitos.[12] Entre 1945 y 1949 hubo, bajo la égida aliada, una fase de depuración política. En los años cincuenta siguió la superación (*Bewältigung*) de la anterior superación del nacionalsocialismo: partes del proceso de desnazificación fueron anuladas y política y justicia renunciaron a la persecución penal de los culpables (*Täter*).

---

11. Véanse *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Taurus, Madrid, 1997, y *La controversia Goldhagen*, Ediciones Alfons el Magnànim, Valencia, 1997. Las aportaciones del equipo de investigación sobre «La Filosofía después del Holocausto» capitaneado por Reyes Mate han sido cruciales para despertar el interés por estos asuntos.

12. A este respecto es ejemplar el libro de Norbert Frei: *1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewusstsein der Deutschen*, Beck, Múnich, 2005. Un trabajo sumamente interesante es el de Chris Lorenz, «Encrucijadas. Reflexiones acerca del papel de los historiadores alemanes en los debates públicos recientes sobre historia nazi», en M. Cruz y D. Brauer, *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*, Herder, Barcelona, 2005, pp. 335-381.

Amparada en una vergonzosa y cómplice amnesia —lo que Koselleck, eliminados los epítetos, ha llamado «memoria negativa»—,[13] se logró la integración de la sociedad germano-occidental a costa de las ninguneadas víctimas. A finales de esos años tuvo lugar un viraje: el genocidio judío pasó a primer plano. Surgió el imperativo del recuerdo y la referencia al Tercer *Reich* se convirtió en la credencial de un buen ciudadano. La resistencia contra el nacionalsocialismo fue liberada del estigma de traición a la patria. A mediados de los setenta se impuso poco a poco el «descubrimiento» de los crímenes en la guerra de exterminio en Europa del Este. Hoy vivimos en una era de denigrante competencia entre las víctimas (sobre ello ha llamado la atención Koselleck con ocasión de la disputa del monumento conmemorativo), delineándose un drástico desplazamiento de óptica: de las víctimas de los alemanes a los alemanes como víctimas. La memoria de los bombardeos, de las deportaciones y huidas en desbandada, las vejaciones y violaciones de las mujeres, los daños colaterales de los ataques enemigos, junto a las demandas de reconocimiento de las sevicias de la dictadura del SED (partido comunista germano-oriental), han ganado protagonismo —mencionamos de pasada a autores tan diversos como J. Fest, W.G. Sebald, M. Walser, G. Grass, H.M. Enzensberger, J. Friedrich... La historia conceptual nos pone sobre aviso de estos deslizamientos, de esta remoción y sedimentación de estratos históricos y lingüísticos.

En los momentos de zozobra cultural, de crisis y de paroxismo siempre se pone en cuestión el andamiaje conceptual de la época, que ahora se les antoja exangüe, inextricable o fútil a sus propios coetáneos, y se padece la penuria significativa, la inani-

---

13. «Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses», en V. Knigge y N. Frei (eds.), *Verbrechen erinnern*, Beck, Múnich, 2002, pp. 21-32. Esa memoria negativa tiene que ver con lo que en otro artículo ha denominado la «discontinuidad del recuerdo», que puede ilustrarse con la metamorfosis del concepto de víctima (*Opfer*). Hasta 1945 ese concepto lo era de una víctima activa, pues el soldado se sacrificaba por algo, esto es, por la gran Alemania. Desde los años cincuenta se vuelve un concepto pasivo por obra del fascismo. Hoy, tergiversando los sucesos del Tercer *Reich*, todos se dicen víctimas del nacionalsocialismo e incluso en los sesenta se acuña la fórmula litúrgica «víctimas de la guerra y de la violencia» («Die Diskontinuität der Erinnerung», pp. 214-215).

dad semántica de nuestro patrimonio lingüístico cual mortaja de un tiempo en fuga, que se nos escapa rauda y turbulentamente. La nomenclatura socio-política es inextirpablemente controvertida, y no es susceptible de un filtro terminológico definitivo con resultados análogos a los de los purgantes aplicados en Europa a partir del siglo XVII bajo el liderazgo cartesiano, consistentes en unir los destinos de una *mathesis universalis* y una *lingua universalis*, esto es, *mutatis mutandis*, de un lenguaje político común y una política científica, verdadera e infalible.

Huelga decir que nuestra visión es filosófica, y, en consecuencia, alzaprima los enfoques escorados hacia ese lado. Existe una cierta afinidad con lo que Sandro Chignola ha designado «la segunda dirección de la investigación italiana sobre la historia de los conceptos», ligada a la revista *Filosofía política*, que ha afrontado el reto de la formación del léxico político europeo. Los *paduanos* entienden su labor como «una potente instancia de crítica y deconstrucción».[14] Si los conceptos políticos modernos poseen una historicidad específica, entonces sería posible impugnar su pretensión de vigencia universal y objetiva. Entretanto ya es conocida la doble objeción que el grupo animado por G. Duso[15] le formula a Koselleck a la par que propone erradicar el weberianismo que subyace a la *BG*. Por el

---

14. «Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno», *Res publica*, 11-12 (2003), pp. 52-53, 54 y ss.

15. Ese doble reproche se concreta del siguiente modo: en primer lugar, la falta de radicalidad, esto es, la *BG* nunca ha tematizado sus propias categorías, al atribuirles un valor fundacional metahistórico. Koselleck no se ha interrogado por el proceso de la misma transformación científica de la historia que le ha permitido a su macrodiccionario homologar experiencias drásticamente diferentes. El problema de la historia paduana de los conceptos no es el de *todos* los conceptos políticos (como acaba siendo el léxico de Koselleck, Brunner y Conze), sino de los modernos. En segundo lugar, el modelo koselleckiano prescinde de la acentuación histórico-semántica. El auténtico problema para el grupo paduano es el de la génesis de la filosofía política moderna como ciencia política moderna (cf. G. Duso, «Storia dei concetti come filosofia politica», *Filosofia politica*, XI/3 [1997], pp. 396-426; *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 3-34). Tal planteamiento, virulento como pocos con la *BG*, cotejado con el de Koselleck, no se presenta sin tacha y no deja de ser aporético. S. Chignola y G. Duso ha reunido sus últimos ensayos sobre este asunto en *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milán, 2008.

contrario, J.L. Villacañas —director de *Res publica*— subraya el recurso a Weber para colmar el hiato entre los diversos planos entre los que se mueve Koselleck, ya que observa una carencia de mediaciones entre la semántica histórica y la Histórica. En suma, insiste en que la teoría de la modernidad de la historia conceptual se puede traducir a términos weberianos.[16] Esa mediación, empero, la abastece el doble cariz de la noción del concepto, que a su vez remite a los trascendentales por antonomasia, experiencia y expectativa, las metacategorías cuyos ajustes y desajustes brindan los distintos cronos de los tiempos históricos. El concepto es como un palimpsesto, una superposición de capas significativas que a veces condena al ostracismo e incluso a la extinción a unas frente a la pujanza y la lozanía, siempre perecedera, de otras. Dichas metacategorías presumen de un arraigo antropológico (en este caso, el recuerdo y la esperanza), y esa misma fundamentación puede barruntarse en toda la tabla categorial hasta el punto de bautizar la Histórica —crisol en el que se mezclan pares antitéticos de diverso linaje, pero que unánimemente quieren resaltar la «conflictividad ínsita en la condición humana»— como una antropología de relaciones elementales de oposición.[17]

La historia conceptual, y ello es posible rastrearlo desde su estadio más bisoño en todas sus variantes, no sólo en la de Koselleck (luego también en la hermenéutica de Gadamer, la del *Collegium* de Münster —J. Ritter, H. Lübbe, O. Marquard...—, la metaforológica de Blumenberg e incluso en la anglosajona de Skinner y Pocock), lejos de constituir un simple escrutinio de conceptos o una mera topografía semántica, se torna un hontanar de argumentos filosóficos —a veces no bien tamizados de los ideológicos— sobre (y a menudo contra) la modernidad, sobre su diagnóstico, sus cimientos, su despliegue y eventualmente sobre su progresiva consunción. Koselleck se ha afanado en cribar la historia de cuñas normativas (ahí cifra su discrepancia con la noción de *Sonderweg*, tan cara, sin embargo, a otros histo-

16. «Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos», *Res publica*, 11-12 (2003), pp. 73-74; «Irrupción del carisma secular y el proceso moderno», *Historia contemporánea*, 27 (2003), p. 505.

17. «Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt», *Isegoría*, 29 (2003), pp. 212-213.

riadores sociales de Bielefeld —H.U. Wehler y J. Kocka, *v.g.*— para peraltar la discontinuidad con el pasado de su país, imbuidos por los mismos intereses que alentaron la Teoría Crítica francfortiana). Este afán de cerner la historia de normativismo —paralelo a la amonestación hermenéutica de las ínfulas totalitarias de las filosofías ilustradas e idealistas de la historia— no se compadece del todo con la trama trascendental de su Histórica, por un lado, ni con el estatuto (¿epistemológico o axiológico?) de sus categorías y conceptos, por otro. Si bien las condiciones de posibilidad de historias han de ser formales,[18] ese formalismo no es aséptico ni neutral, pues sus pares antitéticos, sus «categorías antropológicas formales», los extrae de unos caladeros conservadores y tradicionales, aunque en absoluto forzosa e indiscriminadamente tradicionalistas. La militancia de sus zahoríes antimodernos no es óbice para usufructuar el magnífico rendimiento epistémico de sus patrones descriptivos incluso para la comprensión crítica del presente, mas al precio de disimular su valor prescriptivo, que, en su aplicación favorita, esto es, a la (pato)génesis de la modernidad —y de esa patogénesis es tributaria su teoría de la modernización—, se troca en un juicio sumarísimo. Sostiene despectivamente, a rebufo de su disputa con Gadamer,[19] que «el postulado de encontrar razón en la historia» es un programa político, y el peligro que arrostramos a causa de la complaciente aquiescencia que le prestamos a ese eslogan es tanto la dejación de responsabilidades, al convertir a la historia en la ejecución de la moral, como la cándida e hipócrita elusión de la insociable sociabilidad de los humanos, de su insuprimible propensión a las fricciones, al intentar erradicarla, como por ensalmo, mediante el artifico de una superación dialéctica. Arremete contra la tesis kantiana que apuesta por la indisoluble imbricación entre filosofía de la historia y filosofía política, entre historia *moral* y política *moral* —pasando en silencio que esto no cabe confundirlo ni con moralinas ni con utopías materiales.

---

18. *Ibíd.*, p. 212; R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 334 y ss.

19. Con quien, sin embargo, comparte su reluctancia a la deriva revolucionaria de la Ilustración, por la «aparición de Robespierres, de los moralistas abstractos que intentan rehacer el mundo según su propia razón» (*Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1991, p. 665; cf. p. 349).

Esta simbiosis ilustrada acarrea consecuencias funestas para Koselleck, la más grave de ellas la llama optimismo terrorista.[20]

La equivocidad del concepto, irreductible a la definición unívoca (como confirma la apelación a Nietzsche),[21] exige que nos responsabilicemos de su uso según el contexto de su ocurrencia. Luego la *semántica* histórica no prescinde de la pragmática —mal que le pese a la Escuela de Cambridge.[22] La compensación de la futurolatría y la ralentización de la marcha embalada de la modernidad reclama reavivar el lema *historia magistra vitae*, pero no como un vano y nostálgico retorno a lo sido de manera irrecuperable, ni como un prurito de anticuario, sino como acotamiento de posibilidades de intervención, de configuración constante de márgenes de maniobra, de fijación flexible de umbrales de actuación. Pero la demarcación de los cauces de la acción depende del reconocimiento y preservación de las estructuras, esto es, de aquello cuya marca temporal es la repetición, la recurrencia. Entramos entonces *nolens volens* en el terreno de las competencias de la política o al menos de sus implicaciones, ya que hay que decidir cuántas estructuras repetibles son necesarias para que el pasado nos instruya acerca de lo venidero. Mas aquí radica una paradoja. Nos hallamos frente a una generación que se malicia de la tecnología de la aceleración y aboga por la contratecnología de la dilación y que ha señalado históricamente a la revolución industrial como la que ha jaleado hasta su acmé el sentimiento ultraveloz que hoy nos atenaza a todos. ¿No cohonesta con la precitada consigna, que denota algo más que la pura reiteración del pasado y sondea lo que es viable en el presente para

---

20. «Historia(s) e Histórica», pp. 213-214; R. Koselleck / H.G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 88.

21. *Futuro pasado*, p. 117.

22. Jacobinos y girondinos, p. ej., comparten semántica, pero la pragmática los separa. Cf. «Zeit, Zeitlichkeit und Geschichte —Sperrige Reflexionen. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Wolf Dieter Narr und Kari Palonen», en J. Kurunmäki y K. Palonen (eds.), *Zeit, Geschichte und Politik. Zum achtzigsten Geburtstag von Reinhart Koselleck*, University of Jyväskyla, 2003; R. Koselleck, «A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe», en H. Lehmann y M. Richter (eds.), *The Meaning of Historical Terms. New Studies on Begriffsgeschichte*, German Historical Institute, Washington D.C., 1996, pp. 63-69; K. Palonen, *Die Entzauberung der Begriffe*, Lit Verlag, Münster, 2004.

hacer pronósticos del porvenir, una fetichización de la técnica como medio para anticipar certeramente lo que va a suceder? ¿No se diluye entonces la ansiada ciencia del pronóstico en una especie de futurología, la cual, invirtiendo el orden del proceso de secularización, sacraliza ahora el pronóstico en una profecía?[23] ¿No estaría sucumbiendo, aun negativamente, también a la fascinación de la ciencia que, de conjurar la superstición, como apreció Gadamer,[24] se ha mudado en fe ciega en ella y sus predicciones en sortilegios?

En los capítulos que prologamos ofrecemos una discusión tanto con el método de la Historia Conceptual como con su tema por antonomasia: la diagnosis de la crisis irreversible de la modernidad y su optimización. Aquí rompemos una lanza por la Ilustración, brindando una versión menos ceñida al patrón jacobino y fáustico de la misma. Remedando el célebre ariete que Habermas le envía a Gadamer,[25] la *BG* ha puesto a Lessing y a Kant, emblemas del siglo XVIII, al servicio de una «urbanización de la provincia schmittiana». Aun sin ocultar sus bajos fondos ni camuflar sus asechanzas, queremos reivindicar la Ilustración, no como una ciudadela monolítica, sitiada hoy por doquier, ni como el paradigma maniqueo demonizado por esta generación, sino precisamente por su carácter coral y autorreflexivo. Las Luces intentan acoplar el decurso histórico a los planes racionales, pero los dos ilustres mentados no pueden obviar la distancia entre intención y realidad, ni verificar *empíricamente* mediante la revolución (sea la Americana o la Francesa) la obligación moral de promover progresos. O, en otros términos, ellos abonan la esperanza de propiciar el advenimiento del Reino de Dios en la tierra, de una República justa y de un ordenamiento internacional pacífico, mas no se figuran —tampoco su nación o su tiempo—

---

23. «Historia(s) e Histórica», p. 221; P. Springborg, «Algunas premisas de la Historia de los conceptos (*Begriffgeschichte*). Modernidad y conciencia histórica», *Historia contemporánea*, 27 (2003), pp. 480, 499-501.

24. *Verdad y método*, p. 642.

25. «Hans Georg Gadamer. Urbanización de la provincia heideggeriana» [1979], en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 346-354; cf. «Crítica a la filosofía de la historia», en *ibíd.,* pp. 383-387. Aunque, con diferencias de matiz, estimamos muy bien iladas las objeciones de Maximiliano Hernández a la *BG* en «Republicanismo literario. Ilustración, política y secreto en la *Sociedad del Miércoles*», *Res publica*, 9-10 (2002), pp. 127-167.

ni su perfecta encarnación ni su cumplimiento. La Ilustración es estratigráfica, polifónica, y no siempre rima con el *pathos* apocalíptico de la revolución ni con el fundamentalismo ético. El quiliasmo ilustrado no consiste en una retroalimentación recíproca entre precipitación y deber, ni, consiguientemente, se resuelve en la síntesis de un imperativo velociferino. A pesar de su hostilidad contra la «época de la crítica», Hermenéutica e Histórica aspiran a erigirse, respectivamente, en «una nueva conciencia crítica» y en «crítica de las ideologías»,[26] esto es, de las patologías recidivantes de la aceleración y de sus violentas sublimaciones. La gradación temporal, la «contemporaneidad de lo no contemporáneo», sirve de observatorio privilegiado para detectar lo que ha descabalgado el ritmo atropellado de nuestra civilización y sus engendros: frustración, exclusión y marginación de los encallados. Hay que apurar la existencia sin límites y como una exhalación, rivalizando impúdicamente los unos con los otros por no quedarse atrás, por arriesgarse a cualquier experiencia virtual, cuanto más peligrosa mejor. La futurolatría que causa furor en nuestros días ha producido un drenaje del porvenir (huero y marchito sin un anclaje en el provenir),[27]que ha devenido un mensaje publicitario, propagandístico y consolador, pero despojado de su quintaesencia, arrojado a un terreno calcinado y baldío en el que ya no cabe concebirlo como venero de alternativas y ambrosía de la fantasía política. ¿Entraña eso que los presuntos perdedores de la modernización, los atrasados, han salido más airosos de lo que imaginábamos y que han acabado proclamándose sus auténticos triunfadores, los aventajados?[28] Son los humillados, los desplazados en el espacio y los rezagados en el tiempo, quienes en su impotencia tienen sueños de omnipotencia, quienes trasmutan sus delirios de grandeza en manía persecutoria. Últimamente nos interesamos tanto más por el pasado, cuanto más deprisa pasa.[29] ¿Son los ganadores de la moderniza-

---

26. *Verdad y método*, p. 27; *Futuro pasado*, pp. 330-332.

27. Cf. O. Marquard, *Zukunft braucht Herkunft: Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 2003.

28. H. Lübbe, *Modernisierungsgewinner. Religión, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral*, Wilhem Fink Verlag, Múnich, 2004.

29. Las reflexiones de Manuel Cruz sobre estos fenómenos son muy oportunas y han desembocado en su laureado libro *Las malas pasadas del pasado: identidad, responsabilidad, historia*, Anagrama, Barcelona, 2005, y en el más

ción aquellos que fueron superados por ella? ¿Retorna en el torbellino del progreso lo que considerábamos periclitado? Que lo *retro* sea lo *neo* constituye un signo de la claudicación y sequía —que nada tienen de ilustradas— de la imaginación política.

Los trabajos que aquí presentamos han surgido en el marco del proyecto de investigación «Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual: Un reto para la filosofía» (HUM2007-61018/FISO) del Ministerio de Ciencia e Innovación y de estancias en centros extranjeros auspiciadas por diferentes instituciones: Secretaría de Estado de Universidades, Generalitat Valenciana, Universitat de València, Universidad de Maguncia, DAAD y Max-Planck-Gesellschaft. Durante estos últimos años he frecuentado el Instituto Max-Planck de Historia del Derecho Europeo de Frankfurt y el Centro de Investigaciones Kantianas de la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia, mi otro hogar académico. Quiero manifestar mi profundo agradecimiento a mis anfitriones en el primero, Michael Stolleis y Heinz Mohnhaupt —un dechado de cortesía y saber estar—, y en el segundo, Bernd Dörflinger —antes de su traslado a Tréveris—, Hans-Martin Gerlach —accesible y humano como pocos— y Matthias Kossler —siempre disponible. A mis múltiples caseros, Sylvia Meisinger, Kai y Mitra, Christiane y Michael, Achim y Alena, no puedo pagarles tanta hospitalidad. Una comisión de servicios en el Instituto de Filosofía en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC (Madrid) llegó justo a tiempo para rematar la investigación. Por eso, especialmente con los compañeros del Departamento de Filosofía Teorética tengo contraída una deuda intelectual inolvidable. La mayoría de las contribuciones han sido discutidas en cursos, seminarios y encuentros en Madrid, San Sebastián, Berlín, Nápoles, Pisa, Padua, Turín, Valparaíso y Bogotá. En todas estas visitas gané más, mucho más, de lo que lo hicieron los colegas que me invitaron. De mis estudiantes continúo aprendiendo. Andrea y Pau David, en la medida de sus posibilidades, me han facilitado las cosas al precio de complicárselas yo a ellos, pues marcan el ritmo de mi vida. Las Omas nos

---

reciente *Cómo hacer cosas con recuerdos: sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas*, Katz, Buenos Aires, 2007. Cf. J. Beriain, *Aceleración y tiranía del presente*, Anthropos, Barcelona, 2008.

han dado permanentes muestras de generosidad. A mis padres quiero rendirles tributo por haberse dedicado en cuerpo y alma a nuestro hijo cuando hemos precisado su ayuda, y han sido varias las ocasiones. A la doctora Nuria —una bendición para los niños y progenitores de Rocafort— por haber estado siempre a un paso y al quite, sin perder la compostura ni la sonrisa, en momentos atribulados. *At last but not least* a Patxi Lanceros, verdadero instigador de este libro.

This page intentionally left blank

HISTORIA CONCEPTUAL Y HERMENÉUTICA

En la hasta ahora mejor biografía de Gadamer, su autor, J. Grondin, apenas aborda los lazos de la hermenéutica con la historia conceptual, y, cuando lo hace, sus alusiones son escuetas e incluso crípticas. El rastreo de esas interferencias muestra, sin embargo, que entre ambas no existe sólo estridencia, sino también complicidad. Un par de menciones así lo atestiguan: Por un lado, Gadamer promovió la *Begriffsgeschichte* no sólo institucionalmente a través de la creación de foros de debate en torno a ese tema, sino que ayudó a su asentamiento. En mayo de 1958 dictó una conferencia ante la Comisión del senado para la investigación sobre la historia conceptual bajo los auspicios de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, con el título *El concepto de sensus communis*, que insertó en *Verdad y método*. Por otro, el mecenazgo y la afinidad sufren un cortocircuito cuando leemos, en relación con sus actividades de los años sesenta, lo siguiente: «participó regularmente en un círculo de estudios sobre historia de los conceptos (pero fue "excluido" por sus alumnos, en una actitud de autoafirmación inmadura de la iniciativa paralela de trabajar el tema "Poética y hermenéutica")».[1] Koselleck fue uno de sus discípulos en Heidelberg,

1. J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000, p. 398. Es excesivo hablar de hagiografía, como algunos han sostenido. Al respecto es interesante el n.º 1 (2001) de la *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, consagrado a «Hermeneutik und Politik in Deutschland vor und nach 1933», sobre todo: R Wolin, «Unwahrheit und Methode. Gadamer und die Zweideutigkeiten der "inneren Emigration"» (pp. 93-103), y «Gadamer und der deutsche intellektuelle Sonderweg» (pp. 93-103).

aunque en el diálogo que mantuvo con Dottori con motivo de haber franqueado un siglo de vida, confesaba Gadamer que este alumno prefería a su colega Löwith.[2] Siquiera al comienzo encontramos al centenario profesor dispuesto en la misma línea de fuga que los otros pioneros. Mas esta estrategia va a ir ganando adeptos y detractores a la par, y con el tiempo se ha impuesto la versatilidad metodológica sin menoscabo de su lozanía. Aunque avistaremos muchas de sus variantes, nuestra criba apuntará primordialmente a la querella entre la hermenéutica y la Histórica, entre Gadamer y Koselleck.

I. **Tener o no tener historia: ésa es la cuestión del concepto**

Parece un tópico consolidado, al que quizá involuntariamente hayamos contribuido a apuntalar por estos lares,[3] la distinción entre dos versiones de la historia conceptual, la *filosófica* y la *historiográfica* (o *semántica histórica*). A veces se presenta tal diferenciación de un modo excesivamente tajante, e incluso se adjetiva maniqueamente la primera de fallida y la segunda de lograda. Este maniqueísmo se mantiene meramente en el plano

---

H.R. Jauss tuvo un protagonismo destacado en el proyecto sobre *Poética y hermenéutica*, iniciado formalmente en 1964. El periplo académico de Jauss es muy significativo: Heidelberg (1957), Münster (1959), Gießen (1961) y Constanza (1966). Koselleck participaba en las reuniones de Constanza, cuyas contribuciones se publicaban en la serie *Poetik und Hermeneutik*, e incluso coordinó uno de los volúmenes: *Geschichte: Ereignis und Erzählung*, Fink, Múnich, 1973. La *Rezeptionstheorie* de Jauss, conectada con *Verdad y método*, influyó en la historia conceptual de Koselleck, en la medida en que dirige la atención no a la intención del autor sino al texto como algo interpretado por lectores que pueden adoptar puntos de vista muy diferentes sobre su significado y aplicación. Sin embargo, Gadamer se ha esmerado en separar su proyecto del de Jauss (cf. C. Dutt, *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 67-70).

2. *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*, Lit Verlag, Münster, 2002, p. 90. Al mismo tiempo reconoce que tuvo la oportunidad de aprender más de Koselleck que de Habermas, quien abandonó pronto Heidelberg (p. 91).

3. J.L. Villacañas y F. Oncina, «Introducción» a R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica* [*HH*], Paidós, Barcelona, 1997, pp. 10, 20. Por supuesto, nuestro objetivo no era coadyuvar a su escisión, sino destacar su entrelazamiento (cf. pp. 30-52).

de las intenciones doctrinales. Una vez se abandona el terreno del credo teórico y se desciende a sus resultados prácticos (esto es, a los macrodiccionarios y a la serie de publicaciones periódicas que ha promovido), todo son parabienes encareciendo la exuberancia del trabajo realizado.

Con el florecimiento de la praxis investigadora se ha reabierto la controversia acerca del ideario que la inspira o debe inspirarla y hasta se ha insinuado la alta traición a los padres fundadores que han cometido quienes hoy cosechan el éxito académico y editorial. En los últimos años impera, en lo tocante al método, el eclecticismo, lejos de las perspicuas declaraciones programáticas de sus iniciadores. Es más, hoy ya no necesita autoafirmarse la historia conceptual (tarea muy presente en sus albores) frente a otros enfoques, especialmente frente a neokantismo e historicismo, sino que ahora sus propios oficiantes forcejean entre sí y proliferan las disidencias. Para entender la mixtura actual conviene remontarnos a los adalides de esta empresa que empezó a ganar lustre en su segunda generación, particularmente en los círculos que se formaron en torno a las personalidades de Gadamer y Ritter. Hay voces que, en vista del pandemónium existente, reclaman un retorno a los orígenes.

Volvamos, así pues, a los padres fundadores a fin de sopesar la posibilidad de introducir rigor y adoptar una actitud más latitudinaria.[4] En el último tercio del siglo XIX R. Eucken respondió al desafío de una *historia de la terminología filosófica* con un influyente libro que comenzaría a periclitar irremisiblemente merced a los arietes de Ritter y Gadamer. Los contornos de su apuesta sobresalen por su sencilla nitidez: está «al servicio de investigaciones sobre filosofía sistemática» y se «utilizará sólo como apoyo y ayuda». Luego «la terminología es algo exterior y subordinado», pero no por ello deja de ser un saludable complemento por la urgencia en «abrir el camino a una concepción más precisa» de los términos y «desbrozarlo de malentendidos». Esta labor se torna más imperiosa por la constatación de que la precedente se «dedicó más a los conceptos que a las palabras concep-

4. M. Richter, «Conceptual History (Begriffsgeschichte) and Political Theory», *Political Theory* 14 (1986), p. 629. De este autor recomendamos un libro muy informativo: *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Oxford University Press, Nueva York, 1995.

tuales».[5] La empresa de Rothacker está imbuida del mismo desiderátum, y en el preámbulo que inaugura el decisivo *Archivo para una historia conceptual* encontramos una sentencia paradójica: «Una historia la tienen los términos y los problemas, no los conceptos».[6]

La generación siguiente se mostró más ambiciosa e incluso pretenciosa, pues no sólo resaltó el papel de la historia conceptual, trocando su función adjetiva en sustantiva, sino que ensanchó su temática, al suplantar el concepto el lugar que antes ocupaba la palabra conceptual o término. La antigua disciplina auxiliar abandona el extrarradio y se desplaza al centro. Así reza el título de un artículo de Gadamer: *La historia del concepto como filosofía*[7] (1970). Las ínfulas que se adueñan de esta disciplina son confirmadas un año después en otro artículo del mismo tenor: «La historia conceptual no querría ser un nuevo método de la historiografía de la filosofía..., sino un momento integrador del mismo movimiento de las ideas filosóficas».[8] Los miembros del *Collegium Philosophicum* aglutinados en Münster alrededor de Ritter también promueven ese doble ensanche de la historia conceptual, al remachar, por un lado, la «intención teorético-filosófica, sistemática, de la investigación de la historia conceptual», y, por otro, al concebir su tema como una magnitud dinámica y su historia, por tanto, como un proceso dialéctico.[9] Lübbe habla de la fluidez de

---

5. R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss dargestellt*, Leipzig, 1879 (reimpr. Hildesheim, 1964), pp. III, 9, 8, 1. Su desafío lo había formulado en «Aufforderung zur Begründung eines Lexikons der philosophischen Terminologie», *Philosophische Monatshefte*, 8 (1872), pp. 81 y ss. Véanse el excelente trabajo de W. Schröder, «Was heisst "Geschichte eines philosophischen Begriffs"?», y la réplica de S.K. Knebel, «Haben Begriffe Geschichte?», en G. Scholtz (ed.), *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Meiner, Hamburgo, 2000, pp. 159-182.

6. E. Rothacker, «Geleitwort», *Archiv für Begriffsgeschichte* [*AB*], 1 (1955), p. 9.

7. *AB*, 14 (1970), pp. 137-151 (ed. cast. en *Verdad y método* [*VM*] II, Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 81-93).

8. «Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie» (1971), en *Gesammelte Werke* [*GW*], Mohr Siebeck, Tübingen, 1987, vol. 4, p. 92.

9. H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Karl Alber, Friburgo/Múnich, 1965, p. 11; «Begriffsgeschichte als dialektischer Prozess», en *ídem*, *Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*, Graz/Viena/Colonia, 1989, p. 82.

los conceptos (entendidos implícitamente como conectados con un rótulo lingüístico persistente, como compuestos de significante y significado): «Los conceptos [tienen] sus movimientos, [...] no [son] petrificaciones [...], sino fluidos».[10]

El propio Ritter acompañó su majestuoso diccionario de un elenco de principios que debían guiar a los colaboradores. Al menos en las fórmulas literales no resuena aquí el eco de la historia terminológica de Eucken, quien simplemente es evocado con deferencia, junto a Rothacker, como impulsor de las indagaciones en este campo.[11] Aunque no es rechazada como motivo heurístico, si el nuevo proyecto se redujera a registrar la pluralidad significativa de una expresión, acecharía el peligro de «relativizar, en el sentido del historicismo, la aparición histórica [de un concepto]». La exposición del significado cambiante de expresiones tendría que ver entonces sólo con un «pasado despojado de todo significado presente»[12]. Esta modestia choca con la soberbia de su discípulo Lübbe, que pretende «colmar el aparente hiato entre el carácter vinculante presente de un concepto, su "definición" normativa, por un lado, y su génesis fáctica por otro. [...] En general, el lenguaje de la filosofía alcanza el fundamento de su carácter vinculante presente en el uso tradicional de este lenguaje». Le asigna dos tareas a la *Begriffsgeschichte*, una subsidiaria y otra principal. La primera funciona como una suerte de terapia semántica dirigida a enderezar el uso caótico y

---

10. No obstante, y en respuesta a las objeciones que se vertieron contra esa dinámica de los conceptos, matiza retóricamente: «la metafórica de la fluidez, referida a los conceptos, [... es] provocadora, puesto que la ausencia de malentendidos de nuestra comunicación verbal depende, entre otras cosas, de la estabilidad de los elementos conceptuales» (*Die Aufdringlichkeit*, p. 81).

11. «Vorwort» a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [*HWP*], Schwabe & Co., Basilea/Stuttgart, 1971, I, p. VII.

12. J. Ritter, «Leitgedanken und Grundsätze des Historischen Wörterbuchs der Philosophie», *AB*, 11 (1967), pp. 78, 76. Un cierto paralelismo encontramos en la crítica de Koselleck al axioma historicista de la unicidad de cada época, que impide que pueda aprenderse algo de un caso anterior. Este hiperrelativismo que inutiliza el tópico de *Historia magistra vitae* es el resultado de la sociedad acelerada industrial y revolucionaria («Geschichte(n) und Historik. *Reinhart Koselleck im Gespräch mit Carsten Dutt*», *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2 [2001], p. 270). Una versión en castellano de esta conversación entre Koselleck y Dutt se ha publicado en la revista *Isegoría*, 29 (2003), pp. 211-224.

promiscuo de un término filosófico. Es entonces cuando le corresponde «intervenir corrigiendo, a fin de tornar el concepto otra vez practicable», restaurando continuidades quebradas en el uso filosófico del lenguaje y creando obligaciones de índole definicional. Lo anterior lo logra «en la medida en que, a través del trabajo histórico de su génesis, recomienda fijarlo preeminentemente a aquella definición acreditada por la plausibilidad y coherencia de dicha génesis». La segunda parte de la pretensión expresa de que la *historia conceptual* se erija en *historia de la filosofía,* y «presupone que los conceptos no son magnitudes eternas atemporales, sino momentos de contextos categoriales que cambian». Los conceptos son «esquemas de orientación y de acción para la praxis y la teoría», involucrados en una filosofía que se entiende como lucha espiritual. De esta manera le confiere a la historia conceptual una ulterior función: mostrar cómo ciertos conceptos en ciertas situaciones se han vuelto significativos menos por su fuerza de manifestación de la realidad que por la provocación para la formación de frentes idealpolíticos.[13] En su última (o penúltima) toma de posición, ahora ya además como inventor de conceptos, no considera la génesis como fundamento de validez de formaciones o de cambios conceptuales y aboga por la idoneidad pragmática como su único criterio de uso.[14]

H. Blumenberg, también desde 1970 en Münster, pero cuyos trabajos describen una órbita autónoma, comentaba acerbamente[15] la indiferencia que le dispensa el *HWP* a la metáfora, a pesar de la buena acogida de *Paradigmas para una metaforología*. A la sazón pensaba que ésta era una metodología al servicio de la historia de los conceptos. Aunque en el apéndice *Vista panorámica sobre la teoría de la inconceptualidad* al libro *Naufragio con espectador* (1979) matizó sus ideas iniciales, ha permanecido fiel a su programa: «Desde entonces [1960] no ha cambiado nada en

13. *Säkularisierung*, pp. 11-12, 15-16, 22.

14. «Begriffsgeschichte und Begriffsnormierung», en Scholtz, *op. cit.*, pp. 32, 40. Subraya la incidencia de esta investigación en el «trabajo del concepto», esto es, en los esfuerzos actuales de la filosofía por forjar y perfeccionar conceptos. Entre los conceptos a los que él mismo ha dado una impronta peculiar, menciona, p. ej.: precepción, encogimiento del presente, religión civil, historia e ilaminaridad evolutiva. En su libro de 1965 ya evocaba al segundo Wittgenstein como fuente de inspiración (*Säkularisierung*, p. 12).

15. «Beobachtungen an Metaphern», *AB*, 15 (1971), pp. 161-162.

la función de la metaforología, si acaso en su referente; ante todo, porque hay que concebir la metáfora como un caso especial de la inconceptualidad. La metafórica no se considera ya prioritariamente como esfera rectora de concepciones teóricas aún provisionales, como ámbito preliminar a la formación de conceptos, como recurso en la situación de un lenguaje especializado aún sin consolidar. [...] Podría decirse que se ha invertido la dirección de la mirada: ésta no se refiere ya ante todo a la constitución de lo conceptual, sino además a las conexiones hacia atrás con el mundo de la vida, en cuanto sostén motivacional constante de toda teoría, aunque no siempre se tiene presente. [...] En este sentido las metáforas son fósiles guía de un estrato arcaico del proceso de la curiosidad teórica».[16]

Enarbolando en los *Paradigmas* la lógica viquiana de la fantasía frente al ideal cartesiano de claridad y distinción —sugiriendo su complementariedad más bien que su antagonismo—, se interroga acerca de las condiciones de posibilidad bajo las cuales «las metáforas pueden tener legitimidad en el lenguaje filosófico». Menciona dos posibilidades. En primer lugar, las metáforas pueden ser «existencias residuales», «rudimentos» del paso del mito al logos. La metaforología sería aquí reflexión crítica, que «ha de descubrir lo impropio del enunciado traslaticio». Desde la posición cartesiana toda historia conceptual tendría sólo este valor destructivo, de «demolición de aquella carga abigarrada y opaca de la tradición». En segundo lugar, cita como legítimas en el lenguaje filosófico las «metáforas absolutas», «existencias fundamentales» que, como traslaciones, son irreductibles a la propiedad de la lógica. La metaforología sería entonces, en tanto que «constatación y análisis de su función enunciativa no resoluble conceptualmente, una parte esencial de la historia conceptual (en el sentido así ampliado)». De esta forma se demostraría como irrealizable el programa cartesiano de la «teleología de la logización». Una nueva relación de logos y fantasía debería conducir a «tomar el ámbito de la fantasía no como sustrato para transformaciones en lo conceptual —donde por así decirlo, elemento por elemento podría ser elaborado y modificado hasta el agotamiento de la reserva de imágenes disponibles—,

16. *Schiffbruch mit Zuschauer*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993 (4.ª ed.), p. 77 (ed. cast. *Naufragio con espectador*, Visor, Madrid, 1995, pp. 97-98).

sino como una esfera catalizadora, en la que se enriquece continuamente el mundo conceptual, pero sin modificar ni consumir con ello esta provisión de existencias».[17]

Al asumir la coedición del *AB* K. Gründer, otro integrante del *Collegium* —y como todos, con Ritter a la cabeza, bajo el embrujo de C. Schmitt—, la delimitación de la historia conceptual respecto de la *historia de la terminología* se combina con su distanciamiento de la *historia de los problemas*. En su informe a la Academia de Maguncia buscará justificar el rumbo que desea seguir recordando los hitos de la joven investigación.[18] Con frecuencia nos hemos referido al protagonismo del *AB*. Sucintamente, reconstruiremos los hitos que lo han encumbrado a su papel estelar y alejado del neokantismo. En 1927 Rothacker, en la *Revista alemana cuatrimestral para la ciencia literaria y la historia del espíritu*, de la que era cofundador, escribía un artículo sobre «Medios auxiliares del estudio filosófico», donde invocaba el llamamiento de Eucken en 1872 y reiterado en 1879 a las sociedades doctas, instando a «acometer la producción de un diccionario de la terminología filosófica». Comunica que prepara un *Diccionario de bolsillo de todos los conceptos fundamentales de las ciencias del espíritu en su conjunto y de la filosofía de la cultura*. A finales de los años veinte incluso contó con ayuda institucional y Ritter fue su ayudante durante un breve lapso de tiempo para colaborar en ese trabajo, pero acabó estancándose.

Sin embargo, Rothacker no cejó en su empeño y con posterioridad lanzó el envite a las academias, aviniéndose la maguntina a financiar su plan. Como una propedéutica surgió el *AB*, que debía proporcionar, tal como reza su subtítulo, los *Materiales para un diccionario histórico de la filosofía*. Los logros de R. Eisler se quedaban demasiado cortos en comparación con la envergadura del nuevo proyecto. Desde 1955 aparece anualmente un volumen del *AB*. En el prólogo del número inaugural acuña su eslogan de una «historia de toda la terminología filosófica y de las concepciones del mundo». De su consigna se desprende que

17. «Paradigmen zu einer Metaphorologie», *AB*, 6 (1960), pp. 7-10 (ed. cast. Trotta, Madrid, 2003).

18. K. Gründer, «Bericht über das "Archiv für Begriffsgeschichte"», *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz* (1967), pp. 76-77.

entiende su labor como una prosecución de la obra de Dilthey, aun sin ser discípulo directo. La deuda con la *Introducción a las ciencias del espíritu* es notoria y su influjo se detecta en la fundación de la precitada *Revista alemana cuatrimestral*. Un motivo adicional consistía en la intención de cerrarle el paso a los georgianos.[19] Pero al disolver Dilthey todas las objetivaciones del espíritu en su sentido expresivo y circunscribir entonces la historia de la filosofía a las cosmovisiones, arrostra el riesgo de su psicologización. Este sesgo, paradójicamente, dio pábulo a la historia de los problemas, que realza el contenido objetivo de la tradición.

Gründer, no obstante, al tomar el timón del *AB*, se ceba, por un lado y principalmente, en la historia terminológica («"Término" sabe a definición completa, tras la cual podría desaparecer la génesis como indiferente»), y, por otro, en la pujante filosofía analítica que insiste en el uso actual de las palabras, al inducir un corte arbitrario de las connotaciones históricas. En cualquier caso, reconoce como herederos legítimos de la historia conceptual al servicio de los cuales está el *AB* el diccionario de Ritter, el léxico de Conze y Koselleck y el *Diccionario de bolsillo de la terminología musical* de H.H. Eggebrecht.[20] En el volumen a partir

---

19. Sobre la fascinación que ejercían los georgianos véase la biografía de Gadamer, *op. cit.*, pp. 121-129.

20. Aunque Gründer le echa un capote a la metaforología de Blumenberg al hacerla un ingrediente insoslayable de la historia conceptual, éste no comparte los recelos de aquél frente a la expresión «terminología». Las definiciones fueron demasiado a menudo sólo la apariencia de la precisión ante la realidad teórica de las necesarias imprecisiones: «La exactitud puede ser un producto de la interferencia de indeterminaciones». Y hasta convierte en la tarea comprehensiva de la *Begriffsgeschichte* una «investigación terminológica que podría ayudar a entender las formaciones de conceptos como procesos con consecuencias y a practicarlas críticamente» (*Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur* [1967], pp. 79-80; cf. pp. 74-77). Curiosamente, Ritter y Koselleck han subrayado, en sus respectivos diccionarios, los méritos de Blumenberg, para a continuación justificar, aduciendo el estado todavía bisoño de los estudios en este terreno, por qué han preterido el escrutinio metaforológico (*HWP* I, pp. VIII-IX; *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* [*GG*], Klett-Cotta, Stuttgart, 1972 y ss., VIII, p. VIII). Cabe, empero, constatar una apertura titubeante a la historia de las metáforas, incluyendo ambos diccionarios algunas de ellas: *Licht*, *Sprung*, *Theatrum mundi* (*HWP*, vols. V, VI, X); y *Öffentlichkeit*, *Organ*, *Organismus*, *Organisation*, *politischer Körper*

del cual dirigen la revista Gründer, Gadamer y Ritter, el último publica «Ideas dominantes y principios fundamentales del *Diccionario histórico de la Filosofía*», donde destaca la obsolescencia del *Diccionario de los conceptos filosóficos* de Eisler, aparecido en 1897 y cuya cuarta edición se remonta a 1927. El propósito primero de reelaborarlo tuvo que ceder muy pronto ante la convicción de que debía ser organizado de nuevo y por entero. Una grave limitación interna de Eisler estriba en la separación drástica que establece entre la función sistemática de los conceptos y su historia, en la desconexión entre las definiciones que inician cada artículo a fin de fijar de un modo vinculante la significación de los conceptos y el material histórico. Todo lo que no remite a un significado exacto es relegado a lo meramente histórico. Ritter replica que la pared divisoria entre sistema e historia de la filosofía no es compacta ni infranqueable, sino permeable y porosa. Además, se ha producido una modificación en la relación de la filosofía con las ciencias. Mientras que Eisler prima todavía las ciencias de la naturaleza (y ante todo la psicología), ahora pasan a un primer plano la teología, el arte, la literatura, la lingüística, la sociología y en general las ciencias del espíritu.

Ritter y su equipo deciden no seguir la vía cartesiana (de Eisler), según la cual los conceptos claros y distintos pueden comprender el objeto de la filosofía con una precisión definitiva, sustraída a todo vaivén. Han de moverse entre dos extremos, el normativismo ahistórico y el relativismo histórico, aproximándose lo más posible a la investigación histórico-conceptual, pero sin pretender que su diccionario se ciña a ella. En esa equidistancia, y en particular frente a la incipiente preponderancia de los programas remozados de una *mathesis universalis* y de un fisicalismo, se alían con Gadamer y «una nueva conciencia crítica que desde entonces debe acompañar a todo filosofar responsable, y que coloca a los hábitos de lenguaje y pensamiento... ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente».[21]

(*GG*, vol. IV). La editorial de *HWP* ha espoleado recientemente a los investigadores a participar en el proyecto de un diccionario de metáforas, todavía en período de incubación.

21. *Verdad y método* [*VM*], Sígueme, Salamanca, 1991, p. 27; Ritter, «Leitgedanken», *AB*, 11 (1967), pp. 75-80 y su prólogo al primer volumen del *HWP* (pp. VII-VIII).

Ya hemos aludido a la labor precursora de la hermenéutica filosófica, en los años cincuenta, con respecto a una *Begriffsgeschichte* interdisciplinar, que procura clarificar «importantes conceptos fundamentales de la filosofía y de las ciencias en un intercambio entre los representantes de las ciencias particulares y la filosofía».[22] Esta labor no es ajena a la criba que Heidegger ha hecho en el epígrafe § 6 de *Ser y tiempo* —dedicado a elucidar el sentido de la destrucción de la ontología tradicional— de varias aproximaciones consolidadas: la doxográfica, la *Problemgeschichte* neokantiana y la *Geistesgeschichte* diltheyana: «La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al "hoy" y al modo corriente de tratar la historia de la ontología, tanto el modo doxográfico como el que se orienta por la historia del espíritu o la historia de los problemas. La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito *positivo*; su función negativa es sólo implícita e indirecta».[23]

Luego Heidegger acicatea a Gadamer a desprenderse de tales lastres. Éste le reconoce a la *historia del problema* el mérito de «conjurar los peligros de una relativización historicista de todo pensamiento filosófico», pero alberga un «momento dogmático», al presuponer irreflexivamente la identidad del problema de los planteamientos clásicos y contribuir al entumecimiento de los llamados conceptos químicamente puros de la terminología filosófica académica (*VM* II, 85-86, 93). Por el contrario, el programa de una *Begriffsgeschichte* filosófica consiste en «seguir un movimiento que siempre rebasa el uso lingüístico ordinario y desliga la dirección semántica de las palabras de su ámbito de empleo originario, ampliando o delimitando, comparando y distinguiendo», y de esta manera no se pretende sólo ilustrar históricamente algunos conceptos, sino «renovar el vigor del pensamiento que se manifiesta en los pun-

---

22. «Arbeitsbericht der Senatskommission für Begriffsgeschichte bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft», *AB*, 9 (1964), p. 7.

23. *Ser y tiempo*, trad. de J.E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 46. También Rothacker tildó las obras doxográficas de Eisler (sus léxicos de conceptos, de filósofos y kantiano) de meras «cajas de fichas», cuyo único valor reside en ser un «tesoro de citas» («Hilfsmittel des philosophischen Studiums», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, V [1927], pp. 766-791).

tos de fractura del lenguaje filosófico que delatan el esfuerzo del concepto. Esas "fracturas" en las que se quiebra en cierto modo la relación entre palabra y concepto, y los vocablos cotidianos se reconvierten artificialmente en nuevos términos conceptuales, constituyen la auténtica legitimación de la historia del concepto como filosofía» (*VM* II, 92-93). De ahí el inestimable rendimiento de la historia conceptual, pues si «el mundo es siempre un mundo interpretado en el lenguaje» (*VM* II, 83), su relación no debe considerarse sólo como «la relación de crítica lingüística, sino también un problema de búsqueda lingüística. Y creo que éste es el drama pavoroso de la filosofía: que ésta sea el esfuerzo constante de búsqueda lingüística o, para decirlo más patéticamente, un constante padecer de penuria lingüística» (*VM* II, 87).

Gadamer no cesa de reiterar el mismo mensaje a lo largo del citado artículo de 1970: «La aportación de la historia del concepto consiste en liberar la expresión filosófica de la rigidez escolástica y recuperarla para la virtualidad del discurso» (*VM* II, 93). Emplaza el modelo de ese «arte» en los diálogos platónicos. Una similar toma de posición la encontramos un año después en *La historia conceptual y el lenguaje de la filosofía*, donde le adscribe la misión tanto de cuestionar la obviedad, inductora al error, de nuestros conceptos como de fomentar también en el lenguaje «una conciencia crítica frente a la tradición histórica». Exige no limitar la historia conceptual filosófica a la deducción de palabras conceptuales ni al hallazgo de una definición a semejanza del uso científico del lenguaje. Ve ventajas en el carácter metafórico de conceptos abstractos, por su fuerza evocadora y cognoscitiva. Las palabras y sus significados son relevantes para la orientación lingüística del mundo sólo «fundidos en el movimiento del entendimiento recíproco».[24] En suma, amén de superar el anquilosamiento neokantiano de la filosofía, atenazada por el acotamiento del repertorio de tópicos perennes en su historia, la hermenéutica filosófica ve en la inflexión ontológica heideggeriana (entendida como modo de ser) un avance respecto a la metodológica diltheyana (entendida como modo de conocer). Este enfoque, además de la psicologización de la filosofía —cuya historia se reducía a la descripción comparativa de las formas de

24. *GW* 4, pp. 78-94. Véase *VM*, 55.

despliegue de los tipos de personalidades—, incurre en el anacronismo y en la empatía, en la transposición histórica o psíquica del sujeto en el objeto con el inexorable drenaje de prejuicios y vivencias en el primero al repudiarlos como un agente contaminante del conocimiento objetivo. Gadamer, finalmente, le allanará el camino a Koselleck al ahondar éste en la diferencia preparada por aquél entre palabra y concepto. Aunque tanto palabras como conceptos son polisémicos, los últimos añaden la cualidad de tener más de un significado de manera esencial, esto es, no pueden devenir unívocos.[25] La concentración de contenidos semánticos en los conceptos procede de la necesidad de expresar la multiplicidad de la experiencia histórica. Sólo el contexto discursivo brinda razones para decidir una intepretación en su inevitable equivocidad. Por eso el significado de los conceptos (también de los filosóficos) no puede obtenerse fuera de su uso en la sociedad (*FP*, 109).

La historia de los conceptos no tiene por qué coincidir con la de las realidades que designan en una relación de 1 a 1. De ahí la importancia de alternar semasiología y onomasiología. Además, Koselleck dice: «Los conceptos como tales no tienen historia. Contienen, pero no tienen, historia».[26] Para desentrañar en qué consiste que un concepto contenga historia hemos de allegarnos a *Conceptos históricos fundamentales. Léxico histórico del lenguaje político-social en Alemania*. Su método se nutre de cinco elementos: análisis de crítica histórica, el principio diacrónico, la semasiología y la onomasiología (indagan, respectivamente, los diversos significados de una expresión y la variedad de denominaciones para una situación real), la distinción entre palabra y concepto, y la premisa de que la historia se plasma en determi-

---

25. «Una palabra se convierte en concepto si la totalidad de un contexto de experiencias y significaciones sociales y políticas, en el que y para el que se usa una palabra, entra, en su conjunto, en esa única palabra» (*Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979; ed. cast. *Futuro pasado* [*FP*], Barcelona, Paidós, 1993, p. 117). Remitiremos a esta edición, aunque sin atenernos literalmente a su traducción.

26. «Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung», *Der Staat*, Beiheft 6 (1983), p. 14; «Begriffsgeschichte und Geschichtsbegriffe», en *Geschichte der österreichischen Humanwissenschaften*, vol. 1, Viena, 1999, p. 348. Véanse las contribuciones al número monográfico sobre «El problema de la historia conceptual» en *Res publica. Revista de la historia y del presente de los conceptos políticos* (Murcia), 1 (1998) —sobre todo el artículo de G. Duso.

nados conceptos. Estudia la convergencia, no la identidad, de concepto e historia en un período turbulento, entre 1750 y 1850 (la llamada *Sattelzeit*), cuya conceptualización se haya marcada por una cuádruple impronta: temporalización, democratización, ideologización y politización.

Un concepto testimonia las mutaciones sociales y encauza su horizonte prospectivo. Registra a la vez que propulsa, y, por lo tanto, es teórico-práctico. Justamente la bipolaridad de los conceptos permite a su historia suministrar una información que no se puede recabar del simple examen de la propia situación fáctica. Desde tal atalaya se divisa una dimensión de la realidad social —actitud ante ésta, expectativas de futuro— inaccesible mediante el análisis objetivo: «Un concepto no es sólo indicador de los contextos que engloba; también es un factor suyo. Con cada concepto se establecen determinados horizontes, pero también límites para la experiencia posible y para la teoría pensable» (*FP*, 118). Debe localizar lo contemporáneo y lo anticuado, describir el grado de correspondencia o desviación entre un cuadro histórico objetivo y las experiencias subjetivas expresadas en sus conceptos coetáneos, y entre éstos y los nuestros. La disputa semántica por los términos apropiados forma parte de la refriega política, pero el *tempo* de los conceptos, sin embargo, no es el *tempo* de las estructuras sociales. Por eso la historia conceptual afronta el problema de la duración, cambio y novedad de los primeros y el del cronometraje de las segundas. Ya con la publicación en 1967, en representación del *Grupo de trabajo para la historia social moderna* de W. Conze, de las «Líneas directrices para el léxico de conceptos político-sociales de la época moderna»[27] presumió de haber superado la tradicional historia de las ideas (*Geistesgeschichte* e *Ideengeschichte* de F. Meinecke). Este taller de la *Begriffsgeschichte* de Heidelberg (donde también se fragua la hermenéutica) se trasladará a la joven universidad de Bielefeld, cuyo *Centro para la investigación interdisciplinar* sirve en 1975 y 1976 como lugar de encuentro entre diversos especialistas con las miras puestas en el acercamiento entre historia conceptual e historia social, y aquí se halla el embrión de un

27. «Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit», *AB*, 11 (1967), pp. 81-89. Cf. la *Introducción* al primer volumen de *GG* que vio la luz en 1972.

equipo, surgido oficialmente en 1977, que se enfrentará a la problemática de los confines entre *lingüística* e *historia*.[28]

Desde diversos flancos ha recibido ataques este paradigma *general* de historia conceptual, brillando con luz propia los de la llamada Escuela de Cambridge. Una objeción de peso acentúa la índole contradictoria del presunto dinamismo de los conceptos, equiparando esta empresa a un oxímoron: «no hay historias de los conceptos como tales; sólo puede haber historias de su uso».[29] En su *Enciclopedia* Mittelstrass ya había llamado la atención sobre la fácil contravención del postulado de invarianza en la que incurre la *Begriffsgeschichte*: «Algunos problemas sistemáticos se asocian al término historia conceptual en la medida en que no es razonable hablar sin más de "historia" en relación a conceptos que, en el marco de una teoría del concepto orientada lógicamente, se presentan como *objetos abstractos*. Si se modifican las diferencias, se modifican también los conceptos correspondientes y surgen "nuevos conceptos"». Sin embargo, modera un repudio tan drástico señalando que esos cambios en las diferencias pueden entenderse como ampliación, despliegue o precisión de la diferencia originaria, por lo que «está justificado decir que un concepto *evoluciona* o que existe una historia de esa diferenciación, esto es, del concepto».[30] En un reciente simposio Pocock, junto a Skinner el otro baluarte de dicha Escuela, le plantea a la versión *particular* de Koselleck tres críticas que apuntan a 1) marcar las distancias entre una historia de los con-

---

28. Esta iniciativa tendrá su reflejo editorial en la colección *Sprache und Geschichte* (Klett-Cotta), coordinada por Koselleck. En el círculo de Bielefeld no ha perdido vigor el componente *social* de su investigación, y hace más de una década se puso en marcha la revista *Geschichte und Gesellschaft*, impulsada también por H.U. Wehler y J. Kocka (más influidos por la Teoría Crítica francfortiana), pero de la que se ha descolgado Koselleck por sus discrepancias con éstos.

29. Q. Skinner, «A Reply to My Critics», en J. Tully (ed.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, 1988, p. 283.

30. «Begriffsgeschichte», en J. Mittelstrass (ed.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bibliographisches Institut-Wissenschaftsverlag, Mannheim/Viena/Zürich, 1980, 1, pp. 270-271. O según otro avezado detractor: «dos haces de notas características que se distinguen entre sí también sólo en una nota, dan lugar a dos conceptos. Si un concepto fijado por determinados rasgos característicos es modificado, surge entonces un nuevo concepto. En este caso es inadmisible hablar de dos o más formas de *un* concepto» (Schröder, *op. cit.*, p. 164).

ceptos y una historia de los discursos; 2) a solidarizarse con el aserto de Skinner de que es imposible escribir una historia de los conceptos; y 3) a impugnar la noción de una *Sattelzeit* y su capitalidad en la *Begriffsgeschichte* (la última la aparcamos de momento).

En primer lugar, Pocock considera la historia de los conceptos como dependiente y auxiliar de una historia de los discursos múltiples.[31] En consecuencia, subordina el análisis diacrónico, que asocia con la *Begriffsgeschichte*, al análisis sincrónico practicado por historiadores del discurso. En sentido estricto, la escritura de la historia ha de ceñirse a las palabras y sus usos. Como wittgensteiniano, entiende los conceptos como *lo que es usado* en juegos del lenguaje. Aquí se desliza una ilegítima extrapolación de los reparos a A.O. Lovejoy y sus *unit ideas* sobre la base del fracaso en distinguir entre los términos que expresan un concepto y lo que puede ser hecho con un concepto: «Este tipo de historia de las ideas... tiende a darse por satisfecha con una his-

---

31. «Un lenguaje o discurso es una estructura compleja que comprende un vocabulario, una gramática, una retórica y un conjunto de usos, supuestos e implicaciones existentes en el tiempo y empleables por una comunidad semiespecífica para propósitos políticos interesados y que además extienden a veces la articulación de una cosmovisión o ideología. [...] Por lo común, un número de tales lenguajes existe en competencia, confrontación, contestación e interacción unos con otros» (H. Lehmann / M. Richter [eds.], *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, German Historical Institute, Washington, 1996, p. 47). «Un discurso o lenguaje es una entidad compleja y viva, un sistema, o incluso un organismo. [...] Ningún léxico de conceptos, por comprehensivo y exhaustivo que sea, puede equivaler a tal sistema u organismo o algo que tenga una historia tan compleja como la del lenguaje. [...] Posiblemente, esto es lo que Wittgenstein quiso decir al emplear el término *Lebensform*» (p. 51).

Un replanteamiento de la *historia conceptual* lo ha expuesto D. Busse (*Historische Semantik. Analyse eines Programms*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987) al apuntalar el programa de aquélla con cimientos más sólidos. La *semántica histórica* debería reposar en la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, H. Hörmann y H.P. Grice, e incorporar algunos de los logros de Foucault en el orden del discurso. De esta manera es menester introducir unas exigencias mínimas: la atención a textos pragmáticos escogidos de modo reflexivo (hasta ahora marginados por la prioridad concedida a los textos teóricos y normativos de las fuentes), consideración de la situación histórica de la comunicación en cada caso y detección de campos semánticos en lugar de una sobrecarga de ciertos conceptos aislados artificialmente (Cf. D. Busse [ed.], *Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1994).

toria casi privada, desposeída de agentes reconocibles [...]. La principal duda acerca del método ha consistido en que ha focalizado su atención en ideas más bien que en sus usos, ha parecido insensible a los modos fuertemente contrapuestos en los que un concepto dado puede ser puesto a funcionar por diferentes escritores en diferentes períodos históricos». Pero la iniciativa del léxico de Koselleck, y de ahí la mencionada ilegitimidad, está inspirada por un ataque a las cualidades desarraigadas de una historia social propias de sus predecesores. Aun concediendo que los conceptos siempre operan dentro de un discurso, Koselleck discrepa sobre la incompatibilidad entre historia de los conceptos e historia del discurso. Son interdependientes. Un discurso requiere conceptos clave en orden a expresar aquello de lo que se está hablando, y el análisis de los mismos requiere conocimiento de contextos lingüísticos y extralingüísticos. Aunque los conceptos se mueven siempre dentro de un discurso, ellos son los pivotes en torno a los cuales giran los argumentos. Los «conceptos fundamentales» definen las partes irreemplazables del vocabulario político y social, combinan experiencias y expectativas de tal manera que se vuelven indispensables para la formulación de las cuestiones más urgentes de un tiempo dado. Por consiguiente, tales conceptos son altamente complejos y siempre controvertidos. Esto es lo que los hace históricamente significativos y socava la prioridad del enfoque sincrónico. En toda exégesis sincrónica de un texto hay que calibrar los criterios de selección que conducen a un escritor a usar conceptos de un modo y no de otro. Ningún autor puede crear algo nuevo sin retrotraerse al corpus establecido del lenguaje, a los recursos lingüísticos creados diacrónicamente en el pasado próximo o remoto, y compartido por todos los hablantes y oyentes. Entender o ser entendido presupone un conocimiento previo de cómo ha sido usado el lenguaje.

Frente a la inviabilidad de una historia de los conceptos, Koselleck distingue *Begriffsgeschichte* de *Ideengeschichte*. Una historia de ideas «inmutables» no puede dar cuenta de los diversos roles desempeñados por ellas en contextos dispares. Por el contrario, Koselleck mantiene que todo acto de habla es único, y que todos los conceptos son actos de habla en una situación que no puede ser replicada. Como tales, ocurren sólo una vez, no son substancias capaces de llevar una vida autónoma, pero no pue-

den reducirse a actos de habla individuales. La historia de los conceptos puede ser reconstruida mediante el estudio de la recepción o traducción de conceptos primeramente usados en el pasado pero después puestos al servicio de generaciones posteriores. La unicidad histórica de los actos de habla, que parece imposibilitar una historia de los conceptos, crea de hecho la necesidad de reciclar conceptualizaciones pretéritas. Al devenir fundamental un concepto, enmarca y restringe, aumenta y limita el vocabulario válido para las generaciones sucesivas. El reciclaje lingüístico asegura al menos un grado mínimo de continuidad, pero toda aserción acerca de continuidades en el empleo de conceptos debe ser apoyada por usos concretos e iterativos.[32] En suma, Koselleck no presume ninguna identidad substancial resistente a todo cambio más allá del tiempo ni una reificación del concepto en un *ens succesivum*. Precisamente por no apadrinar esa identidad tampoco ignora el postulado de invarianza, según el cual toda variación de notas lógicas da lugar a un concepto discreto diferente.

Un segundo reparo ha sido condensado en la denuncia de un «fetichismo de los nombres», que constriñe a la historia conceptual a omitir la posibilidad de los equívocos, esto es, del empleo de una expresión con distintos significados en diversos textos, por estar aferrada su investigación a un marbete lingüístico que se mantiene constante. La *Begriffsgeschichte* confundiría la ocurrencia de un vocablo con la presencia de un concepto: «la persistencia de... expresiones no nos dice nada fidedigno en absoluto sobre la persistencia de... conceptos»,[33] ocultando que nos las

---

32 La contestación de Koselleck en el encuentro de Washington resulta muy esclarecedora (cf. R. Koselleck, «A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe», en H. Lehmann y M. Richter [eds.], *op. cit.*, pp. 63-66). En una aportación aparecida en 2002 ha subrayado la imposibilidad de escribir una historia de un concepto particular y concreto, pero, según él, es incontestable que un concepto, con independencia de su empleo originario, ha ganado o abandonado paulatinamente en el proceso histórico una diversidad de significados. Por tanto, resulta plausible escribir la historia de estos estratos temporales de significado (cf. Koselleck, «Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels», en H.E. Bödecker [ed.], *Begriffsgeschichte, Diskursgschichte, Metapherngeschichte*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2002, pp. 37-38; cf. p. 32).

33. Q. Skinner, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory*, 8 (1969), p. 39.

habemos con homonimias, con diversos conceptos conectados contingentemente con idénticos cuerpos de palabras. Prima una concepción esencialista, realista (frente a la alternativa pragmática) de «significado» como algo inherente al signo, como su propiedad objetiva, incluso como entidad concreta o abstracta al margen de su empleo. Al menos en el seno de la comunidad de oficiantes de la semántica histórica se ha tenido conciencia de este enojoso reparo y por ello no sólo programáticamente se tendió a entrecruzar onomasiología y semasiología, sino que de sus filas salieron voces radicales que abogaban por paralizar este proyecto y que llamaban a «abandonar la ligazón a una figura verbal en favor de una exploración y exposición de campos conceptuales y argumentaciones».[34] R. Reichardt ha pisado con solvencia este terreno ampliando con éxito la trama semántica y hasta iconográfica —a la que no es ajeno el propio Koselleck con su dedicación a los conceptos antónimos (*Gegenbegriffe*) y sus recientes trabajos sobre monumentos funerarios. Aquél, junto a E. Schmitt, ha patrocinado un *Manual de conceptos político-sociales fundamentales en Francia 1680-1820,*[35] que responde a una orientación metodológica a horcajadas sobre la Lexicometría francesa y la *Begriffsgeschichte*, es decir, deudora tanto de los métodos cuantitativos como de los hermenéuticos de los *GG*. Desdobla su censura en dos puntos: *GG* sigue remedando la *Geis-*

34. C. Knobloch, «Überlegungen zur Theorie der Begriffsgeschichte aus sprach- und kommunikationswissenschaftlicher Sicht», *AB*, 35 (1992), p. 9; H. Schultz, «Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte», en R. Koselleck (ed.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Klett-Cotta, Tübingen, 1978, pp. 43-74.

35. Oldenbourg, Múnich, 1985. Cf. R. Reichardt (ed.), *Aufklärung und Historische Semantik*, Duncker& Humblot, Berlín, 1998 (número monográfico de la *Zeitschrift für historische Forschung*, Beiheft 21) —la contribución de Reichard es una declaración programática de su semántica histórico-social del discurso (pp. 7-28)—, y el artículo para el colectivo editado por Scholtz, *op. cit.*, pp. 111-133. Se distancia de los «paseos por las cimas» de la *Geistesgeschichte* y de la atomización artificial de conceptos particulares de la *Begriffsgeschichte*, y en su lugar se concentra tanto en un corpus serial de textos cotidianos y en fuentes colectivas como en una multiplicidad de palabras afines o complementarias en su significado con sus respectivos campos semánticos. Le concede especial relevancia a la dimensión sígnica, figurativa y plástica del lenguaje y a los documentos iconográficos. Bödecker ha trazado un magnífico contraste entre todas las corrientes litigantes (véase «Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode», en H.E. Bödecker, *op. cit.*, pp. 73-121).

tesgeschichte al privilegiar a los grandes pensadores y la cultura de las élites, mientras que Reichardt opina que para mostrar las transformaciones reales en la sociedad hay otras fuentes más convincentes —como las actas notariales, *v.g.*— que las denominaciones lingüísticas de conceptos como «burgués» o «capitalista». La larga extensión temporal en que se analizan los conceptos en *GG*, desde la Antigüedad a la Edad Moderna, dificulta en exceso discriminar sus cambios y afinar cómo se usaban en cada momento por los grupos sociales en liza.

Por último, Q. Skinner ha intentado darle la puntilla a la teoría gadameriana como historiografía al reivindicar la rentabilidad de la historia de la filosofía para obtener una visión más crítica acerca de las ideas preconcebidas vigentes. La interpretación de un texto consiste primordialmente en recobrar lo que el autor puede haber querido decir al argumentar en la precisa forma en que lo hizo: «Debemos, pues, estar en condiciones de dar cuenta de lo que él *hacía* al presentar su argumentación». La ortodoxia que combate sostendría que «la historia de la filosofía es "relevante" sólo si podemos utilizarla como un espejo que nos devuelva reflejadas nuestras propias creencias y supuestos». Frente a este filisteísmo propone que la relevancia del pasado «puede estribar en el hecho de que, en lugar de proporcionarnos el placer habitual y cuidadosamente amañado del reconocimiento, nos pone en condiciones de retroceder en nuestras creencias y en los conceptos que empleamos para expresarlas, obligándonos quizás a reconsiderar, a reformular o aun... a abandonar algunas de nuestras convicciones actuales a la luz de esas perspectivas más amplias..., abogo, pues, por una historia de la filosofía que, en lugar de suministrar reconstrucciones racionales a la luz de los prejuicios actuales, procure evitar a estos últimos tanto cuanto sea posible».

En comunión con Pocock, el discurso o la ideología, unidades genuinas de estudio para el historiador, constituyen racionalizaciones de acciones intencionales, cuyo sentido debe ser descifrado mediante la emersión de la fuerza ilocucionaria. De este modo propugnan, con ciertas reminiscencias habermasianas, resistir la obsecuencia típica de la hermenéutica, resultante de la circunstancia de que nos hallemos condicionados siquiera en una forma inconsciente: «en vez de inclinarnos ante esa limitación y erigirla en principio, debemos luchar contra ella con to-

das las armas que los historiadores ya comenzaron a elaborar en sus esfuerzos por reconstruir sin anacronismo las *mentalités* extrañas a nosotros de períodos anteriores».[36]

En conclusión, aun admitiendo la perspicacia de sus detractores, no está fundada la imputación de ligereza metódica a todas las tradiciones autóctonas alemanas de la historia conceptual por mantener que los conceptos tendrían o contendrían historia.

II. **Hermenéutica e Histórica**

II.1. *Historia y Lenguaje*

En su densa *laudatio* con motivo del octogésimo quinto cumpleaños de su maestro, Koselleck se dedica monográficamente a remarcar el profundo hiato entre la hermenéutica y su Histórica. En una entrevista recién publicada orilla sus puntos comunes y ahonda esa cesura mediante una antropología trascendental de las historias. Ésta, nacida en discusión con la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y con la filosófica de Gadamer, esboza relaciones elementales de oposición que constituyen una primera delimitación respecto a ambos autores. La otra es la distinción entre lenguaje e historia, distinción que choca con la aspiración gadameriana de que todo lo que el hombre piensa y hace esté condicionado lingüísticamente. Mas Koselleck disiente: «la cuestión clave es si esta premisa basta para derivar como un acontecer lingüístico también todas las historias y la historia *in toto*, lo cual se me antoja imposible. Por eso el rasgo diferenciador entre lenguaje e historia constituye un dato que distingue la Histórica de cualquier tipo de hermenéutica».[37]

---

36. R. Rorty / J.B. Schneewind / Q. Skinner (eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 238-239. Cf. J. Abellán «Historia de los conceptos e historia social», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XIV (1991), pp. 277-289; F. Vallespín, «Giro lingüístico e historia de las ideas: Q. Skinner y la "Escuela de Cambridge"», en R.R. Aramayo, / J. Muguerza / A. Valdecantos (eds.), *El individuo y la historia*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 287-301.

37. «Geschichte(n) und Historik», p. 259. Repárese en que el entrevistador, C. Dutt, también mantuvo una larga conversación con Gadamer, lo que demuestra su buen conocimiento de estos autores.

Wahrheit und Methode recurre a una embarazosa paráfrasis de la historia, «*eine Art Philologie im Großen*»: «La comprensión histórica se muestra como una especie de filología a gran escala. [...] *También nosotros reconocemos, pues, una unidad interna de filología e historiografía* (*Historie*)..., la unidad consiste en que ambas disciplinas llevan a cabo una tarea de aplicación que sólo difiere en cuanto a su patrón. Si el filólogo comprende un texto dado, o lo que es lo mismo, si se comprende a sí mismo en el texto, en el sentido mencionado, el historiador comprende también el gran texto de la historia del mundo que él más bien adivina, y de cada texto transmitido no es sino un fragmento, una letra; y también él se comprende a sí mismo en este gran texto. [...] Es *la conciencia de la historia efectual* la que constituye el centro en el que uno y otro vienen a confluir como en su verdadero fundamento. [...] *La vieja unidad de las disciplinas hermenéuticas recupera su derecho si se reconoce la conciencia de la historia efectual en toda tarea hermenéutica, tanto en la del filólogo como en la del historiador*» (*VM*, 413-414). La aporeticidad de esa descripción estriba en que invita a soslayar el diverso trato que mantiene el historiador con los textos que le sirven como material de investigación en comparación con el filólogo respecto a la literatura, el jurista respecto al derecho o el teólogo respecto a la verdad revelada. Ellos son interrogados sobre algo que les precede y de lo cual dan testimonio posiblemente de una manera distorsionada. Frente a la textolatría que impera en esas disciplinas Koselleck se desmarca de tal parangón relativizando, sin minimizarlo, el rango de las provisiones textuales para el historiador. Aunque las declaraciones insertas en la conferencia conmemorativa son diáfanas, en su conversación con Dutt, con una meditación más madura sobre el rendimiento de su Histórica, hallamos de nuevo inequívocos puntos de ruptura más bien que de sutura con el homenajeado: «De hecho es propio del fenómeno fundamental de toda ocupación con la historia que los textos, ciertamente, sean necesarios para entenderla, volver a contarla, repetirla o reescribirla. Sin textos no puedo dedicarme a la historia, pero los textos, efectivamente, no son la última instancia, porque ningún texto ofrece lo que caracteriza a una historia. [...] Toda historia es más o menos de lo que pueda decir la fuente. Esto vale ya para las estructuras de acontecimientos de historias, [...] y todavía vale

con más razón para procesos a largo plazo que no figuran en ninguna fuente».[38]

Aunque a Dutt no le confiesa abiertamente que lo que le separa de su profesor es la pretensión de universalidad de la hemenéutica, sí que lo hará tres años antes a Dipper.[39] Esta polémica, por tanto, pone en entredicho tal universalidad en un terreno, la historia, especialmente abonado para corroborar la legitimidad de semejante pretensión. Recordemos que *Wahrheit und Methode* preconiza una experiencia de verdad que escape a las redes de la metodología científica. Ejemplifica su plausibilidad en la experiencia filosófica, en la del arte y en la de la historia. En su primera parte se entrega, sobre la base del arte, al esclarecimiento de una experiencia irreductible al experimento y de una verdad distinta de la mera verificabilidad empírica, de la tautología y de la demostración *more geometrico*. Tras concluir que «la estética debe subsumirse en la hermenéutica» (*VM*, 217), ya que ella explicita el papel de la comprensión como mediación entre sujeto y objeto, presente y pasado, sugiere que esta misma tendencia integradora debe valer para el ámbito de la experiencia histórica, lo que acarrea consecuencias para el estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu, en cuanto conocimientos sustentados en la historia. El historicismo de Ranke, Droysen y Dilthey no pudo zafarse de las aporías resultantes del imperativo impuesto al historiador —por mor de lograr la máxima objetivación de su conocimiento y, a la postre, una dignidad epistemológica equiparable a la de las ciencias de la naturaleza— de un olvido de sí, de una autoinmolación. Frente a este ideal metódico de objetivación, Gadamer barrunta que el «*fundamento de la Histórica (Historik) es la hermenéutica*» (*VM*, 255), o, como replica a los recensores en el prólogo a la segunda edición: «Entiendo que la universalidad del punto de vista hermenéutico tampoco tolera restricciones allí donde se trata de la multiplicidad

38. *Ibíd.*, pp. 259-260.

39. Las fuentes son siempre legibles en un doble sentido: en primer lugar, como fuente indicativa de lo que ocurre fuera de sí misma, y, en segundo lugar, como el modo en que el lenguaje articula lo que ocurre. Merced a esta ambivalencia la historia conceptual es un medio entre historia real e historia de la conciencia («Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Christof Dipper», *Neue politische Literatur*, 43 [1998], p. 188).

de los intereses históricos que se reúnen en la ciencia de la historia. [...] Querer sustraer a la historiografía (*Geschichtsschreibung*) y a la investigación histórica a la competencia de la reflexión de la historia efectual significaría reducirla a lo que en última instancia es enteramente indiferente» (*VM*, 14).

Luego estamos ante el proyecto matizado de que la historia sea fagocitada por la hermenéutica (Gadamer) y el alternativo de que aquélla sea reacia a ser engullida por ésta (Koselleck). En su conferencia Koselleck se ha distanciado de la hermenéutica en tres aspectos: 1) hay condiciones extra- y prelingüísticas de posibilidad de historias. 2) La Histórica, como teoría universal de tales condiciones, no puede considerarse «como un subcaso de la hermenéutica». 3) La última tesis se sigue de la primera. Al intentar acendrar su primera tesis ha indicado cinco pares antitéticos (matar/poder ser muerto, amigo/enemigo, interior/exterior [secreto y publicidad], antes/después [padres e hijos, generatividad], amo y esclavo) como «una clase de categorías trascendentales de posibilidad de historias». En su contestación Gadamer ha reconocido expresamente la legitimidad de un despliegue de «categorías de la historicidad» (*HH*, 102). El propio Koselleck, paradójicamente, se ha referido a pasajes enteros de *Wahrheit und Methode* iluminadores para el historiador. Para ambos éste ha de considerar condiciones extralingüísticas indisolubles en testimonios textuales y los dos se avendrían a suscribir que «El historiador... se sirve básicamente de los textos sólo como testimonios para averiguar a partir de ellos una realidad existente allende los textos» (*HH*, 91).

Respecto a la segunda tesis, la clave radica en dilucidar qué se entiende por «subcaso de la hermenéutica». Si bien Gadamer ha aceptado la caracterización de Koselleck de condiciones extralingüísticas de posibilidad de historias, al mismo tiempo ha circunscrito su cometido al de «conceptos fundamentales de un mundo objetivo y de su conocimiento», que, como ha añadido, nada decían que pudiera legitimar nuestro esencial «interés en el mundo objetivo de la historia y de las historias». Sí que lo hace, empero, la hermenéutica filosófica, que —a diferencia de la tradición de una hermenéutica concebida estrictamente— apunta al «fundamento en el mundo de la vida» de todo comprender, no sólo al que se manifiesta en la interpretación de textos. Gadamer no comulga con el sentido restringido de herme-

néutica de Droysen, Schleiermacher y Dilthey: «La lingüisticidad que la hermenéutica [filosófica] emplaza en el centro no es sólo la de los textos; por tal entiende igualmente la condición del ser fundamental de todo actuar y crear humanos como Aristóteles ha reclamado enérgicamente destacando el concepto de *animal racional* para distinguirlo de todos los otros seres vivos» (*HH*, 103-104).

Koselleck ha recalcado reiteradamente el carácter pre- y extralingüístico de sus cinco pares de opuestos, presentándolos como requisitos histórico-naturales de la vida y la vivencia humanas. ¿Cómo se engarzan con «el fundamento en el mundo de la vida» de todo comprender? Gadamer ha explicado ese ensamblaje abundando en la peculiar perspectiva de la hermenéutica filosófica sobre «la posición particular y única» del hombre «en el conjunto de la naturaleza viviente» (*HH*, 100) y con este propósito ha evocado el pasaje de la *Política* aristotélica (*Política* I 2, 1.253a 9-18). La facultad de articular el lenguaje (y no sólo la voz) la identifica el estagirita con la capacidad de discernir lo beneficioso de lo perjudicial, lo justo de lo injusto, lo bueno de lo malo. Una concordancia en los juicios sobre ello lo estimamos también nosotros como constitutivo de la *res publica* humana.

Koselleck parece reprocharle a Gadamer la laxitud con que emplea términos que no son sinónimos: *Historie*, *Geschichte* e *Historik*. Este uso indiscriminado facilita su conversión en un satélite de la hermenéutica. Pero si cabe admitir la hipótesis de que el primero pertenece al cosmos hermenéutico, es inadmisible en lo concerniente al tercero (*HH*, 69). La crónica de su entrelazamiento y segregación ha sido escrupulosamente rastreada por Koselleck. La diferencia y posterior convergencia a partir del s. XVIII entre *Historie* y *Geschichte* la comprime así: «La palabra extranjera *Historie*, que había obtenido carta de naturaleza alemana y significaba prevalentemente la relación, el informe, la narración de lo sucedido y especialmente las ciencias históricas, fue relegada visiblemente en el curso del siglo XVIII por la palabra *Geschichte*. La marginación de la *Historie* en favor de la *Geschichte* se realizó aproximadamente a partir de 1750 con una vehemencia medible estadísticamente. Pero *Geschichte* significa en primer lugar el evento o una serie de acciones efectuadas o sufridas, cometidas o padecidas; la expresión se refiere más bien al mismo acontecer que a su informe. Ciertamente, y ya desde

hace tiempo, la *Geschichte* incluía en su significado también el informe, así como, a la inversa, la *Historie* indicaba el acontecimiento mismo. [...] Cuanto más convergían la *Geschichte* como acontecimiento y como representación tanto más se preparaba lingüísticamente el giro trascendental que debía conducir a la filosofía de la historia del Idealismo. La *Geschichte* como nexo entre acciones se fusionó con su conocimiento. La afirmación de Droysen de que la *Geschichte* sólo es el saber de ella misma es el resultado de esta evolución. Esta convergencia de un doble sentido obviamente modificó también el significado de una *Historie* como *magistra vitae*».[40]

La locución «*Geschichte*» sumará a su significado originario de historia acontecida el de *Historie* o historia relatada, mentando tanto la serie de acontecimientos como su narración. Ambas deben delindarse de la Histórica, en cuanto doctrina trascendental de la historia. Por una parte, la oferta categorial heideggeriana, la analítica existenciaria, se le antoja insuficiente para derivar los trascendentales de las historias. Por otra, subraya la prelación de la Histórica respecto a la hermenéutica, que es una comprensión *reactiva* del acontecer prefijado teóricamente por la Histórica *provocativa*. La Histórica remite a procesos a largo plazo que no están acotados por textos en cuanto tales, sino que más bien los inducen. De ahí que proponga distinguir entre la historia efectual que se muestra en la continuidad de la tradición ligada a textos y la historia efectual que, aunque viable y vadeable lingüísticamente, sin embargo, puede ambicionar algo más que lenguaje (*HH*, 88, 92-93). No obstante, la conclusión de que todo es lenguaje la ha rechazado contundentemente Gadamer.[41]

Lo último, a través del manoseado emblema de *Wahrheit und Methode*: «*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*», está enlazado con la denominada ontología universal del lenguaje: todo comprender «devuelve su propia universalidad a la constitución óntica de lo comprendido, cuando determina ésta en un sentido universal como *lenguaje*» (*VM*, 567). Lenguaje, por tan-

---

40. *FP*, 50. Véase asimismo el artículo «Geschichte, Historie», *GG* II, pp. 593-717.

41. *HH*, 106. Cf. H.P. Schütt, «Nachwort», en R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historik, Sprache und Hermeneutik. Eine Rede und eine Antwort*, Manutius Verlag, Heidelberg, 2.ª ed., 2000, pp. 54-59.

to, no significa exclusivamente lenguaje de las palabras (*Wortsprache*), sino también lenguaje del arte, lenguaje de la naturaleza e incluso lenguaje de las cosas. En el prólogo a la segunda edición de *Wahrheit und Methode* afronta, en alusión a la citada frase, el reproche a resultas del cual la universalización del comprender fomenta una metafísica insostenible, que transforma todo en lenguaje y ve por doquier sólo lenguaje (*VM*, 17). También el artículo de 1984 «Texto e interpretación» retorna al *dictum*: «Cuando acuñé la frase "el ser que puede ser comprendido es lenguaje", ésta dejaba sobreentender que lo que es, nunca se puede comprender del todo. Deja sobreentender esto porque lo mentado por un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa» (*VM* II, 323). Así la frase es interpretada como indicación del imposible acabamiento, de la incolmabilidad de la experiencia del sentido, de la inagotabilidad del significado. Luego no se trata de que el lenguaje permite comprenderlo todo o que todo lo susceptible de comprensión puede ser articulado en el lenguaje o de un ser para el texto, sino de que entender es buscar palabras para expresar precariamente nuestra comprensión. Las palabras siempre van a la zaga de lo que habría que enunciar. Para aquilatar el otro gozne entre filología e historia, que facilita su asimilación por la hermenéutica, esto es, su común tarea de la aplicación, conviene repasar la obra de Koselleck desde sus inicios.

II.2. *En pos de una modernidad menos moderna*

Entre el Koselleck académicamente bisoño y el provecto preboste de la historia conceptual no hay cisma alguno, aunque, por supuesto, se ha producido una inevitable maduración. Al contrario, el propio autor se ha afanado por señalar los pasos fronterizos entre su tesis doctoral (*Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*)[42] y una epistemología de la historia conceptual que ha llamado Histórica. El cenit de esa transición lo

42. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Genese der bürgerlichen Welt* [*CC*], Karl Alber, Friburgo/Múnich, 1959 (ed. cast. Rialp, Madrid, 1965 —citaremos por esta versión). La ausencia, no obstante, de una profunda cesura no quiere decir, como reconoce Koselleck, que sus «propias teorías sobre historia conceptual no se hayan modificado continuamente» (R. Koselleck, «Hinweise», en H.E. Bödecker, *op. cit.*, p. 31).

representaría *Futuro pasado*: «A la historia conceptual le compete medir y estudiar esta diferencia o convergencia entre conceptos antiguos y categorías actuales del conocimiento. En este sentido... la historia de los conceptos es una especie de propedéutica para una teoría científica de la historia; la epistemología de la historia conduce a la Histórica» (*FP*, 334). Ciertamente, en su disertación apuesta más por el trabajo de campo que por la reflexión teórica y metodológica, pero restrospectivamente, en el prólogo a sus sucesivas ediciones de bolsillo —la primera data de 1973—, sí se ha esmerado expresamente en anclar la praxis historiográfica en una *teoría* de las historias posibles, la Histórica,[43] que sondea los estratos y déficit de la modernidad.

En *Crítica y crisis* aventura una filoschmittiana genealogía de la modernidad, que describe el tránsito de las guerras de religión a la Revolución Francesa. Tras la ruptura de la unidad de la Iglesia, los problemas de conciencia individual han desencadenado las guerras de religión. Con miras a clausurar este episodio cruento la monarquía instituye la razón de Estado. El fuero interno y la acción exterior, el hombre y el súbdito configuran en adelante una estricta dicotomía. Pero el juicio de las élites, pujantes económicamente pero en el ostracismo político, no tarda en retar a las leyes del Estado. Ocultándose de éste, los clubes jacobinos, las logias masónicas y las repúblicas de las letras instruyen un proceso político. La crítica de las Luces se concibe como soberana y para ella todo poder del Estado es un abuso de poder. La filosofía de la historia anuncia el triunfo de la libertad, es la ejecución del plan urdido por la moral. Al continuar negando la autoridad protagonismo político a los ciudadanos, se torna ineluctable la Revolución. Es la crisis, que conduce al desmoronamiento del Estado absolutista en 1789. Mas también la guerra será la secuela de la Revolución.[44] Las contiendas civiles son alfa y omega de este proceso. La Ilustración siempre jalea una transposición de la mera crítica en modos de comportamiento políti-

---

43. «Vorwort zur Taschenbuchausgabe», 8.ª reimpr., Suhrkamp, Frankfurt, 1997, p. IX. En *Zeitschichten. Studien zur Historik* [*ZS*] (Suhrkamp, Frankfurt, 2000) afirma el carácter primario de sus investigaciones sobre la teoría del tiempo, de las que son subsidiarias las relativas a la historia conceptual, la historiografía y la historia social (p. 10). Así lo corroboran también sus dos últimas entrevistas publicadas.

44. *CC*, 339-340. Cf. «Vorwort zur Taschenbuchausgabe», pp. IX-X.

co, que suelen adoptar la forma de crisis bélica. Nuestra época continúa padeciendo el rebufo de la odisea descrita.

Las mismas sospechas ideológicas que enseguida se cernirán sobre su reconstrucción de la modernidad alcanzarán a la historia conceptual y a la Histórica. Habermas, p. ej., acusó a Koselleck de haberse alineado con la revolución conservadora al apostar por una especie de «urbanización de la provincia schmittiana».[45] Por la ilación establecida por el propio autor, la *Histórica* enmascara intereses continuistas con el pasado más aciago de Alemania.[46] La magnificación de la índole conflictiva de la Ilustración y su jacobinización instan la búsqueda de un antídoto contra la implosión social. Su diagnóstico se encuentra uncido a ese pronóstico, que no ha perdido vigencia, pues todavía hoy dependemos de la tradición gestada en la *Sattelzeit*, en la franja temporal de 1750 a 1850, en la que se acuñan significaciones conceptuales que conforman nuestro patrimonio semántico al servicio de la autoconciencia sociopolítica.[47] Y ello a pesar del

---

45. «En pocas palabras, la tesis del libro de que la crítica establecida como poder político indirecto lleva necesariamente a la crisis no resulta convincente cuando se la toma en puridad. [...] Pero Koselleck, al identificar, por una parte, las opiniones privadas con la opinión pública y desacreditar, por otra, el principio de la opinión pública como un principio de guerra civil, no tiene más remedio que desconocer la intención objetiva de ese espacio de la opinión pública» («Crítica de la filosofía de la historia [1960]», en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 384-386; cf. pp. 389-390).

46. D. van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens*, Akademie Verlag, Berlín, 1993. En la reseña que le hace Habermas echa de menos que no le dedique una semblanza a Koselleck como uno de los valedores de Schmitt en la actual Alemania («Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal. La necesidad de continuidades alemanas», en *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997, p. 130). Habermas, por otra parte, parece no ser consciente de que su *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (1962) tiene una importante deuda con Koselleck. Éste ha prodigado sin rebozo sus alusiones al jurista luciferino como precursor de su *Begriffsgeschichte*. La variación de la historia conceptual de Ritter y su colegio tampoco ha escapado a la seducción de Schmitt (véanse los epígrafes «Münster: das *Collegium Philosophicum*» y «Hermann Lübbe», en Van Laak, *op. cit.*, pp. 192-200, 276-281).

47. *GG* I, pp. XIII-XXVII. La vinculación del arte del pronóstico con su proyecto de optimización de la modernidad reaparece en varios artículos de su último libro *Zeitschichten* (algunos de ellos han sido vertidos al castellano en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona, 2001, y en mi edición *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-Textos, Valencia, 2003). Remito a mi introducción «La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización».

presunto irredentismo germano que le reprocha la historiografía anglófona a propósito del estatuto de la *Sattelzeit*. Koselleck habría estado escribiendo sobre historia alemana —lo cual no es del todo cierto, pues, p. ej., en *Crítica y crisis* se refiere al mundo francés y británico—, y la historia de los conceptos es «histórica, cultural y nacionalmente específica».

Con posterioridad Koselleck ha relativizado la preeminencia ontológica que le concede a este intervalo cronológico, rebajando una premisa heurística decisiva no sólo para su *Geschichtliche Grundbegriffe* sino también para la *Histórica* a una anécdota académica banal. Concebido inicialmente como lema en una solicitud de beca para impulsar el diccionario, el concepto de *Sattelzeit* oscurece, dice ahora su creador, más que alumbra la teoría que subyacía al proyecto.[48] La *Sattelzeit* no es ni una noción ontológica ni privativa de un lenguaje nacional particular. Con esta periodización el léxico busca determinar cómo los hablantes alemanes percibieron, conceptualizaron e incorporaron a su vocabulario aquellos cambios acelerados que tuvieron lugar entre la Ilustración, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. Pero las transformaciones lingüísticas y estructurales no fueron exclusivas de Alemania. Desarrollos análogos ocurrieron en otras comunidades europeas, aunque los ritmos pueden haber diferido. La prioridad de este lapso temporal obedece sobre todo a que con la emergencia de la modernidad afloran las dos categorías estelares, los trascendentales por antonomasia, de la historicidad y de la historia: «nuestras dos categorías [experiencia y expectativa] señalan la condición humana universal... remiten a un dato antropológico previo [el recuerdo y la esperanza], sin el cual la historia no es ni posible, ni siquiera concebible. [...] Y con esto llego a mi tesis: la experiencia y la expectativa son dos categorías adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro» (*FP*, 336-337). Ellas se han hecho visibles únicamente cuando han alcanzado la máxima asimetría al estar una en las antípodas de la otra, fenómeno que sólo se constata con la explosión del progreso: «sólo se puede concebir la modernidad (*Neuzeit*) como un tiempo nuevo (*neue Zeit*) desde que las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias hechas hasta entonces» (*FP*, 342-343). Estas

48. Cf. Lehmann y Richter, *op. cit.*, p. 69.

categorías son aplicables a la conciencia moderna del tiempo. En el mundo campesino y artesano, el porvenir se hallaba amarrado al pretérito. Gracias al progreso, el horizonte de expectativa ganó una cualidad históricamente nueva, susceptible de una permanente dilatación utópica y promotora de una aceleración desenfrenada.

La vorágine de la modernidad hace que nos sintamos desfasados a cada instante ante un futuro avasallador (*FP*, 16). En esta época ultraveloz poblada de anacronismos vivientes —tal como Gadamer se ha descrito a sí mismo—,[49] Koselleck quiere disipar los señuelos del progreso, neutralizar el poder de fascinación de la utopía negativa y demorar a la vez que optimizar la estancia en nuestra era, mirando por el retrovisor de la historia, avanzando sobre el suelo firme de la tradición y sin el apremio de pisar el acelerador para penetrar en *terra incognita*: «Porque el futuro de la historia moderna se abre a lo desconocido, se hace planificable —y tiene que ser planificado. Y con cada nuevo plan se introduce un nuevo elemento que no puede ser objeto de experiencia. [...] Por ello la historia perdió su finalidad de influir inmediatamente en la vida. [...] Esta anticipación subjetiva del futuro, deseado y por ello acelerado, recibió por la tecnificación y la Revolución Francesa un núcleo de realidad inesperado y duro» (*FP*, 62-64). Prudentemente, quiere poner bridas al curso desbocado de nuestra civilización y contrarrestar el ritmo trepidante y vertiginoso de nuestros días con un desiderátum: «Podría entonces suceder que una antigua determinación de relación volviera de nuevo por sus fueros: cuanto mayor sea la experiencia, tanto más cauta, pero también más abierta es la expectativa. Esto significaría, sin palabras grandilocuentes, que se habría alcanzado el fin de la modernidad en el sentido de un progreso óptimo» (*FP*, 356). Sólo cabe una crítica justificada a la altivez de los planificadores utópicos si la historia como *magistra vitae* extrae sus enseñanzas de las «estructuras de movimiento» (*FP*, 152) que limitan el margen de maniobra del futuro.

El singular colectivo *Geschichte* forjado en el siglo XVIII es peraltado a un poder equivalente al de Dios. La diferencia entre acción y narración desaparece con la irrupción de la supre-

49. «H.-G. Gadamer: "Ich bin ein lebender Anachronismus"», *Focus*, 37 (1999), pp. 153-154.

macía de la historia en y por sí misma, con la apología de su disponibilidad sin restricciones y su coacción para la asignación de sentido con la consiguiente usurpación de la responsabilidad: «la historia se distingue porque la previsión humana, los planes humanos y su ejecución se disocian siempre en el curso del tiempo. Guardémonos de rechazar en bloque la expresión moderna de la factibilidad de la historia. Los hombres son responsables de las historias en las que están implicados, sean o no culpables de las consecuencias de su acción. Los hombres deben responder de la inconmensurabilidad entre intención y resultado y es eso lo que le confiere un sentido profundamente auténtico al dictum "hacer la historia"» (*FP*, 262). Esta voracidad de sentido histórico es fácil de instrumentalizar ideológicamente. Pero «la historia no es ni un tribunal ni una coartada».[50] El sentido nos hace esperar con una fe ciega (*FP*, 258) y el sin sentido desesperar. Únicamente rescatando de su destierro a la proscrita falta de sentido (*Sinnlosigkeit*), es posible la primacía de la acción responsable.

Gadamer e incluso el *Collegium* de Ritter podrían rubricar tal diagnóstico y tal pronóstico: Frente a la disponibilidad absoluta de la historia, el énfasis en los condicionamientos impermeables a los sujetos. Contra el antagonismo irreconciliable entre experiencia y expectativa, de *mythos* y *lógos*, su mediación y compensación en una tradición edificante para nuestro pensar y obrar. Frente al acontecimiento instantáneo y fugaz, la estabilidad y la duración de la estructura.[51] Contra la ruptura, continuidad. Frente a la prepotencia del sentido de la historia, responsabilidad. Frente a la precipitación y crítica devastadora, ralentización y preservación.

---

50. «Vom Sinn und Unsinn der Geschichte», *Merkur*, 577 (1997), p. 334. Cf. *FP*, 265-266.

51. Koselleck ofrece varios ejemplos de estas estructuras: las formas de organización, las fuerzas productivas y las relaciones de producción, las relaciones amigo-enemigo, las circunstancias espacio-geográficas, las formas inconscientes del comportamiento, las consecuencias naturales de la generación que incluyen posibilidades para la formación de conflictos o para la fundación de tradiciones, las costumbres y los sistemas jurídicos... (*FP*, 144). En la conferencia que pronunció con motivo de la concesión del premio del *Historischen Kolleg*, titulada *Cuán moderna es la modernidad*, esto es, cuán nuevos son los nuevos tiempos, repara en los estratos de la tradición contenidos en nuestro presente (*ZS*, 225-239; cf. 12 y ss.).

Si bien Gadamer habla de la incompetencia política de la filosofía, no deja de teñir políticamente su hermenéutica al aludir al «necesario recurso a la filosofía de la autorresponsabilidad», que ha de «hacerse consciente de los condicionamientos previos», de la pertenencia comunitaria a la tradición histórica. Y desde ahí le regala una tarea a la política, a quien compete (a pesar de su presunta incompetencia): «elevar a conciencia general las auténticas solidaridades. [...] No es nuestra tarea inventar solidaridades, sino hacernos conscientes de ellas».[52] Koselleck podría secundar la posición gadameriana, que se infiere de la que mantiene frente a la Ilustración y el Romanticismo. *Wahrheit und Methode* denuncia la depreciación ilustrada del prejuicio (por respeto humano a otros), de la autoridad y la tradición, sin dar por ello su beneplácito al prejuicio por precipitación, al autoritarismo y al tradicionalismo (*VM*, 338-353). Esta apostilla con frecuencia se ha preterido trivializando capciosamente el mensaje hermenéutico. La apostasía de la Ilustración parece arrastrarlo a una profesión de fe romántica, y a menudo ha sido alineado Gadamer con esta grey. Sin embargo, con una sutil finta guarda la equidistancia entre ambas, conquistada a través de una doble crítica de la última. La primera es un remedo de su embestida contra la Ilustración, pues los rivales comparten un esquema básico: la bipolaridad *mythos-lógos*, aunque su valoración sea distinta e incluso opuesta, esto es, el culto idolátrico a lo nuevo se troca en culto a lo viejo: «El romanticismo comparte el prejuicio de la Ilustración y se limita a inver-

---

A pesar del parentesco entre el principio de conservación de Gadamer y el teorema de la compensación de Ritter (y de O. Marquard), el primero se ha desmarcado del último. Ritter le asignaba a las ciencias del espíritu el cometido de compensar las pérdidas del viejo patrimonio histórico por el efecto erosionador de la constante modernización científico-técnica. A sus víctimas dichas ciencias ofrecen refugio al custodiarlas como formas de saber y operar posibilitadoras de modernización (idea que fácilmente podría congraciarse con la koselleckiana de su optimización). Gadamer ha rechazado el teorema por su carácter restrictivo, al «minusvalorar el potencial de experiencia de las ciencias del espíritu», y oclusivo, al no hacer justicia su sentido de lo histórico a la experiencia viva de la tradición (Dutt, *En conversación con Gadamer*, pp. 51-52). Lo sabido en semejantes ciencias no es una antigualla pueril hoy, sino que, a través de la conciencia histórico-efectual (*Wirkungsgeschichte* mienta no sólo la recepción, sino también la influencia), brinda su magisterio para la vida.

52. Dutt, *En conversación con Gadamer*, pp. 97-99; *VM*, 27.

tir su valoración intentando hacer valer lo viejo como viejo». Aunque encomia el reconocimiento romántico de la sabiduría del mito, tachado de supersticioso por la *hybris* ilustrada, Gadamer no cohonesta su tendencia novalisiana «a la restauración... a reponer lo antiguo porque es lo antiguo» (*VM*, 340-341). El romanticismo acepta las reglas de juego de la Ilustración, es más, constituye su hiperbolización. Representan «una misma ruptura con la continuidad de sentido de la tradición», sacrificando aquél el presente por mor del pasado y ésta haciendo lo propio con el pasado en nombre del futuro. Una razón absoluta envanecida que pretende la erradicación de todo prejuicio nada tiene que ver con la razón finita humana: «la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce» (*VM*, 343). Koselleck ha empleado una jerga diferente, pero sus conjuros riman: las estructuras determinan el acontecimiento, lo iterativo alimenta lo singular, lo repetible permite lo único, lo acontecido es condición de posibilidad y no terreno estéril o calcinado. Resulta así inadmisible la presunción de figurarse dueños de la historia y, por tanto, de poseer la prerrogativa de fijar su sentido (*HH*, 102). También la preservación caracteriza la razón: «la conservación representa una conducta tan libre como la transformación y la innovación» (*VM*, 350). La anterior equidistancia se vuelve una contemporización con el romanticismo al enmendar la Ilustración maléfica y arrasadora «en el sentido de reconocer que, al margen de los fundamentos de la razón, la tradición conserva algún derecho y determina ampliamente nuestras instituciones y comportamiento. La superioridad de la ética antigua sobre la filosofía moral de la edad moderna se caracteriza precisamente por el hecho de que fundamenta el paso de la ética a la "política", al arte de la buena legislación, en base a la ineludibilidad de la tradición. En comparación con esto la Ilustración moderna es abstracta y revolucionaria» (*VM*, 349). Este correctivo representa igualmente una consigna de Koselleck, quien no disimula su voluntad de rectificar los derroteros de la modernidad sin retractarse de la misma, y por eso habla de su optimización mediante una recuperación catártica del topos *Historia magistra vitae*.

Wahrheit und Methode apuesta por una racionalidad directora de la praxis, la prudencia, veta de la aplicación hermenéutica, tributaria de un *ethos* que sirve de instancia orientadora sobre lo

correcto en contraposición con un universalismo vacuo. La conciencia es más participación que dominación, más dialógica que monológica. Los conceptos para Koselleck son vectores teórico-prácticos, índices y factores, registros y propulsores, conservadores y premonitorios, y la *Histórica* como revulsivo de la praxis es bifronte. En primer lugar, sigue fiel a la noción hermenéutica de acción como aplicación del sentido, y no cabe escapar de este círculo.[53] Comprender creencias y usos conlleva hacerlos inteligibles en nuestro marco de referencia; el intérprete tiene que relacionar el texto con su propia situación si desea entenderlo adecuadamente. El historiador necesariamente relaciona lo que trata de entender con su propia situación hermenéutica. Mas la *Histórica* no renuncia a intervenir estructuralemente, y, por tanto, a largo plazo pero no *sine die*, en el mundo, a transformar los datos previos responsabilizándose de los efectos.[54] Koselleck subordina la crítica de la comprensión interpretativa a la participación en el movimiento de la estructura, pero no la suprime. No evita así, sin embargo, las picaduras del tábano habermasiano a la hermenéutica filosófica por dejar de profundizar hasta una metahermenéutica, e ir allende el prejuicio, la tradición y la autoridad, esto es, la estructura, que también ha surgido de relaciones asimétricas.

---

53. «Vorwort zur Taschenbuchausgabe», p. IX.

54. «En la historia sucede siempre más o menos de lo que está contenido en los datos previos, en las premisas de base (*Vorgegebenheiten*). Sobre este más o menos se encuentran y deciden los hombres, lo quieran o no. Pero los datos previos no cambian por eso, y cuando cambian, lo hacen tan lentamente y a tan largo plazo que se escapan de la disposición directa, de la factibilidad» (*FP*, 266). Por eso, Koselleck admite una doble historia efectual, la propiamente hermenéutica y la peculiar de la *Histórica*: «Pero la decisión de si un texto debe ser nuevamente interpretado o la ley incluso modificada, por la aparición de un nuevo estado de cosas, es un acto productivo que corresponde primeramente a la Histórica como fundamento teórico y sólo secundariamente a la hermenéutica. [...] Debemos diferenciar entre la historia efectual que madura en la continuidad de la tradición ligada a los textos y de su exégesis, por un lado, y, por otro, la historia efectual que, aunque posibilitada y mediada lingüísticamente, va más allá de lo que es asequible con el lenguaje. Hay procesos históricos que escapan a toda compensación o interpretación lingüística. Éste es el ámbito hacia el que la Histórica se dirige, al menos teóricamente, y que la distingue, aunque parezca ser abrazada por la hermenéutica filosófica» (*HH*, 90-93).

La malversación de la razón histórica no es unidireccional: unos encuentran en el eterno retorno la salvación del furor de la aceleración moderna; otros prestan su asentimiento al sofisma de que nuestra capacidad de futuro depende de la incuestionabilidad de las tradiciones o del escaso dinamismo de las estructuras. Es patético pretender amnistiar nuestro presente y porvenir al precio de una amnesia del pasado o de una interesada condescendencia con el mismo, tal como hace la *Begriffsgeschichte*, desperdiciando la posibilidad de no problematizar en su propio caso con transparencia el contexto de su génesis y metamorfosis, la identidad y responsabilidad pretéritas de sus auspiciadores, en suma, las tensiones entre concepto y estructura.[55]

---

55. Patéticamente condescendiente es el artículo necrológico de Koselleck sobre Conze («Werner Conze Tradition und Innovation», *Historische Zeitschrift*, 245 [1987], pp. 529-543) y otro tanto podría decirse de la actitud de Gadamer respecto a Heidegger (cf. «Sobre la incompetencia política de la filosofía» [1993], en H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 49-57). Los historiadores han comenzado felizmente a abandonar sus sospechosos escrúpulos con los colegas. Ya disponemos de trabajos esclarecedores. G. Aly (*Macht, Geist, Wahn. Kontinuitäten deutschen Denkens*, Berlín, 1997) se ocupa de dos prominentes profesionales, presidentes de manera sucesiva de la asociación alemana de este gremio, T. Schieder y W. Conze, uno de los coeditores de *GG* y de los fundadores de la moderna historia social. Las investigaciones han denunciado escritos inequívocamente pronazis, en los que aboga por una desjudaización de los pueblos polacos y por una política demográfica que significaba, al menos, discriminación y expulsiones, y de hecho genocidio. En 1943 fue incluso recompensado por su lealtad al régimen con una cátedra en la universidad de Posen. Lo que con posterioridad se bautizó como historia estructural se llamaba a la sazón historia popular (*Volksgeschichte*) y se proponía dar respaldo científico al pangermanismo ofendido por el pacto de Versalles. Véanse también las aportaciones del propio Aly, de H.-U. Wehler y de J. Kocka a W. Schulze y O.G. Oexle, *Deutsche Historiker im Nazionalsozialismus*, Fischer, Frankfurt, 1989. J. van Horn Melton ha destacado el clamoroso compromiso de Otto Brunner, el otro coeditor de *GG*, con el nazismo («Otto Brunner and the Ideological Origins of *Begriffsgeschichte*», en Lehmann y Richter, *op. cit.*, pp. 21-33) y G. Wolters («Der "Führer" und seine Denker. Zur Philosophie des "Dritten Reichs"», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47/2 [1999], pp. 223-251) informa que Rothacker ingresó en el partido nazi el 1 de mayo de 1933 y Ritter en 1937. Todos fueron miembros cotizantes del NSDAP hasta mayo de 1945. A continuación puntualiza que, hasta donde sabe, las contribuciones a la filosofía nazi de *Parteigenossen* como Ritter resultan insignificantes. Sin embargo, sí considera a Rothacker (al igual que a Heidegger o A. Gehlen) como filósofos nazis según los criterios que baraja y que no son reductibles a la mera militancia (pp. 232-233).

HISTORIA CONCEPTUAL, HISTÓRICA Y MODERNIDAD VELOCIFERINA: DIAGNÓSTICO Y PRONÓSTICO DE REINHART KOSELLECK

I. **De la historia del concepto al concepto de Histórica**

Es innegable que Reinhart Koselleck y su proyecto intelectual han adquirido un inusitado y creciente lustre entre nosotros,[1] si bien han dejado su estela de manera diferida, acaso porque su irrupción por estos lares a mediados de los sesenta pudo dar la impresión, no del todo infundada, de estar ideológicamente amañada. Pero lo cierto es que su pensamiento, sometido a una fructífera maduración, a menudo inducida tanto por sus detractores como por sus mismos correligionarios, no ha perdido lozanía y sí ganado prestancia. Desde el primer trabajo de campo —su polémica disertación[2]— y la articulación programática de la historia

1. Es importante reseñar el eco que tuvo la celebración en Vitoria-Gasteiz y Bilbao del V Congreso de Historia de los Conceptos organizado por el Instituto Universitario de Historia Social Valentín de Foronda, desde el 30 de junio al 2 de julio de 2003, bajo los auspicios del *History of Political and Social Concepts Group*. Previamente, en 1997 y 2002, hubo sendos encuentros, con sus propias peculiaridades, dedicados a la historia conceptual y la filosofía política en Valencia y Alcalá de Henares. Un trabajo muy rico en información sobre estos y otros simposios internacionales, además de sobre las investigaciones que han propiciado, se lo debemos a Javier Fernández Sebastián, «Historia de los conceptos. Nuevas perspectivas para el estudio de los lenguajes políticos europeos», *Ayer*, 48 (2002), pp. 331-364. Una publicación especialmente receptiva a este enfoque en nuestro país es *Res publica. Revista de la historia y del presente de los conceptos políticos*, nacida en 1998 y dirigida por José Luis Villacañas.

2. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Genese der bürgerlichen Welt* [*CC*], Karl Alber, Friburgo/Múnich, 1959 (ed. cast. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Rialp, Madrid, 1965 —citaremos por esta versión).

conceptual, con su aplicación al monumental *Conceptos históricos fundamentales. Léxico histórico del lenguaje político-social en Alemania* (*GG*), hasta la Histórica, Koselleck no ha seguido un itinerario abrupto, sino que insiste en que su teoría de los tiempos históricos le ha acompañado de continuo como cuaderno de bitácora, obviamente no siempre con igual clarividencia:[3] «A la historia conceptual le compete medir y estudiar esta diferencia o convergencia entre conceptos antiguos y categorías actuales del conocimiento. En este sentido... la historia de los conceptos es una especie de propedéutica para una teoría científica de la historia; la epistemología de la historia conduce a la Histórica».[4]

La historia conceptual se vio apremiada en sus inicios por la necesidad de autoafirmación frente a otros enfoques, especialmente frente a neokantismo e historicismo, aunque empezó a consolidarse en su segunda generación, en los círculos que se formaron

---

3. En *Zeitschichten. Studien zur Historik* [*ZS*] (Suhrkamp, Frankfurt, 2000) afirma el carácter primario de sus investigaciones sobre la teoría del tiempo, de las que son subsidiarias las relativas a la historia conceptual, la historiografía y la historia social (p. 10). Así lo corroboran, además de, p. ej., «Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt [2001]» [C] (*Isegoría*, 29 [2003], pp. 211-224), el prólogo a las sucesivas ediciones de bolsillo de su tesis doctoral —la primera data de 1973— («Vorwort zur Taschenbuchausgabe», Suhrkamp, Frankfurt, 8.ª reimpr., 1997, p. IX) y «Zeit, Zeitlichkeit und Geschichte —Sperrige Reflexionen. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Wolf-Dieter Narr und Kari Palonen», en J. Kurunmäki y K. Palonen, *Zeit, Geschichte und Politik. Zum achtzigsten Geburtstag von Reinhart Koselleck* [P], University of Jyväskyla, 2003, pp. 1-2. Aunque esta conversación tuvo lugar en febrero de 1999, Koselleck la revisó en marzo de 2003. La lectura de una versión mecanografiada de la misma, por la que cito, se la debo a la deferencia de Annita Kananen. Últimamente han proliferado las entrevistas a Koselleck, lo que delata el progresivo interés que despierta su planteamiento («Intervista. Indici del divenire. Reinhart Koselleck risponde a Edoardo Tortarolo» [T], *L'Indice*, 1 [1989], pp. 23-24; «Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Christof Dipper» [D], *Neue politische Literatur*, 43 [1998], pp. 187-205; «Formen der Bürgerlichkeit. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Manfred Hettlich und Bernd Ulrich» [M], *Mittelweg 36*, 12 Jg., 2 [2003]; «Öffentlichkeit ist kein Subjekt. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Renate Solbach», en *Iablis. Jahrbuch für europäische Prozesse*, 2003).

4. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979; ed. cast. *Futuro pasado* [*FP*], Paidós, Barcelona, 1993, p. 334. Remitiremos a esta edición, aunque sin atenernos literalmente a su traducción.

en Heidelberg y en Münster en torno a Gadamer, siempre presto para la rehabilitación de Heidegger, y J. Ritter, bajo el irresistible embrujo de Carl Schmitt. Si los padres fundadores, R. Eucken y después E. Rothacker, impulsor en 1955 del *Archivo para una historia conceptual* (*AB*), todavía primaban la historia de la terminología y la relegaban a una posición subalterna respecto a la filosofía sistemática, sus sucesores exoneran a la *Begriffsgeschichte* de su función meramente auxiliar, destacando su protagonismo y su dinamismo: el concepto tiene historia y ella es, se dice enfáticamente, filosofía.[5] La hermenéutica gadameriana y el *Collegium Philosophicum* de Ritter enaltecen su rango, y un discípulo del último comienza a darle la pátina política de la que a partir de entonces hará gala. Hermann Lübbe (junto a K. Gründer y O. Marquard, conspicuos delfines del catedrático de Münster) define los conceptos como «esquemas de orientación y de acción para la praxis y la teoría», de modo que en ciertas situaciones se han vuelto significativos menos por su fuerza de manifestación de la realidad que por la provocación para la formación de frentes idealpolíticos.[6] Anticipa el carácter bifronte de los conceptos en Koselleck, su doble dimensión de índice y factor.

Gründer, al integrarse en el gremio de coeditores del *AB*, estampará el sello de la legítima historia conceptual en el diccionario de Ritter y en el léxico de O. Brunner, W. Conze y Koselleck.[7] En el volumen a partir del cual dirigen la revista Gründer, Gadamer y Ritter, éste publica «Ideas dominantes y principios fundamentales del *Diccionario histórico de la Filosofía*», donde apostasía irrevocablemente del *Diccionario de los conceptos filosóficos* de Eisler, aparecido en 1897, pero de recalcitrante longevidad

---

5. Una genealogía de la historia conceptual, en la que se han tenido en cuenta sus variantes, la hemos expuesto en «Historia conceptual y hermenéutica», *Azafea*, 5 (2003), pp. 161-190 —ahora la primera contribución de este libro. Un esbozo somero de la misma también puede encontrarse en la *Introducción* (en colaboración con J.L. Villacañas) a H.-G. Gadamer y R. Koselleck, *Historia y hermenéutica* [*HH*], Paidós, Barcelona, 1997, 2002[2].

6. *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* [*S*], Karl Alber, Friburgo/Múnich, 1965, 2003[3], pp. 16, 20-22.

7. «Bericht über das "Archiv für Begriffsgeschichte"», en *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz* (1967), p. 77. Se refiere al *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [*HWP*], Schwabe & Co., Basilea/Stuttgart, 1971 y ss., y a *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1972 y ss.

editorial, el cual discrimina entre lo susceptible de exactitud, los conceptos claros y distintos, y la ganga histórica. Ritter y Gadamer, frente a la preeminencia que Eisler concede a las ciencias de la naturaleza, despiertan de su letargo a las del espíritu. Pero no sólo por apostar por esa diferente relación de fuerzas en la discusión sobre el lugar de la filosofía en el conjunto del saber van contracorriente, sino que tampoco celebran la bonanza de una *mathesis universalis* y de un fisicalismo remozados, y la historia conceptual *ortodoxa* se emplea a fondo en favor de «una nueva conciencia crítica que desde entonces debe acompañar a todo filosofar responsable, y que coloca a los hábitos de lenguaje y pensamiento... ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente». Esta trabazón entre historia conceptual y responsabilidad,[8] en la que ha abundado Gadamer y que ha abonado la semántica histórica de Koselleck, aboga por una metacrítica, esto es, por una crítica de la crítica por antonomasia, la incubada en la época de la Ilustración. Puesto que la crítica aboca irremisible e irresponsablemente a la crisis, la Ilustración a la Revolución, y la modernidad es su heredera, resulta perentoria su rectificación por las patologías que ha generado —luego se trata de una patogénesis—[9] ese tránsito. En el singular colectivo *Geschichte*, forjado en el siglo XVIII, se reúnen simbióticamente la apología de la absoluta disponibilidad humana de la historia y la coacción que ejerce esa *divinidad temporalizada* para asignarle sentido, con la consiguiente abdicación de responsabilidades tanto por los actores como por sus exégetas: «la historia se distingue porque la previsión humana, los planes humanos y su ejecución se disocian siempre en el curso

---

8. *Verdad y método* [*VM*], Sígueme, Salamanca, 1991, p. 27; Ritter, art. cit., *AB*, 11 (1967), pp. 75-80 y su prólogo al primer volumen del *HWP* (pp. VII-VIII). En su autobiografía dice Gadamer: «En este campo [de la historia conceptual], el *Diccionario histórico de filosofía* fundado por Joachim Ritter, en cuyos inicios colaboré, significó un acicate para otros muchos estudios. Entre ellos, el *Archivo de historia de los conceptos* que publicamos Ritter y yo en compañía de K.F. Gründer... A mi juicio, la historia de los conceptos constituye una condición previa para todo filosofar responsable» (*Mis años de aprendizaje* [1977], Herder, Barcelona, 1996, p. 215).

9. Koselleck confiesa sin rebozo que el auténtico mentor de su tesis doctoral fue Carl Schmitt (P, 2; T, 24; M, 75-76), a quien se la dedica. Este trabajo, así como la voz «*Krise*» en *GG* (véase, p. ej., III, pp. 624-634), se encuentra bajo la nítida égida del jurista.

del tiempo. Guardémonos de rechazar en bloque la expresión moderna de la factibilidad de la historia. Los hombres son responsables de las historias en las que están implicados, sean o no culpables de las consecuencias de su acción. Los hombres deben responder de la inconmensurabilidad entre intención y resultado y es eso lo que le confiere un sentido profundamente auténtico al *dictum* "hacer la historia"» (*FP*, 262). Tal cruzada contrailustrada, con sus matices, es una tónica constante de mandarines y delfines de la que hemos denominado con cierta laxitud segunda generación.

La hermenéutica ha llevado, espoleada por Heidegger y su destrucción de la ontología tradicional —que arrastra con ella varias aproximaciones a la sazón vigentes (véase el epígrafe § 6 de *Ser y tiempo*)—, a la historia conceptual a punta de lanza, deslindándola de la *historia de los problemas (Problemgeschichte)* neokantiana y de la *historia del espíritu (Geistesgeschichte)* diltheyana, del entumecimiento de una nueva dogmática (aunque reclame la patente del criticismo) a guisa de *philosophia perennis* y de la relativización historicista. Gadamer aprecia en la inflexión ontológica heideggeriana (entendida como modo de ser) un avance respecto a la metodológica diltheyana (entendida como modo de conocer). Esta última, amén de no disimular la psicologización de la filosofía —cuya historia queda reducida a la comparación de las cosmovisiones engendradas por una tipología de personalidades—, incurre en el anacronismo y en la empatía, en la transposición histórica o psíquica del sujeto en el objeto, que presupone la erradicación de prejuicios y vivencias del primero para no viciar la cientificidad del conocimiento. Koselleck no sólo comparte semejante recusación, sino que le debe a su maestro —merced a la cesura que ha establecido entre palabra y concepto— la posibilidad de tender un puente entre el rechazo de la univocidad y la exigencia de una ética de la responsabilidad. Aunque tanto palabras como conceptos son polisémicos, éstos no pueden devenir unívocos; y los fundamentales son, además, esencialmente controvertidos.[10] La concentración de

10. H.-G. Gadamer, *Verdad y método II* [*VM II*], Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 92-93; R. Koselleck, *FP*, 117; *ídem*, «A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe», en Lehmann, H. y M. Richter (eds.), *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, German Historical Institute, Washington D.C., 1996, p. 64. Son sumamente

contenidos semánticos en los conceptos procede de la necesidad de expresar la multiplicidad de la experiencia histórica. Sólo el contexto suministra razones para decidir una interpretación en su inextirpable equivocidad. Por eso el significado de los conceptos no puede obtenerse fuera de su uso en la sociedad (*FP*, 109), e incluso en grupos de intereses. Mas al atenerse a dicha premisa metodológica se describe el frecuente abuso de las consignas y se prescribe que tal uso debe ser responsable. Ya Lübbe había hablado de la saludable función terapéutica, depuradora, de la historia conceptual (*S*, 13-14), habida cuenta del empleo licencioso de determinadas nociones (piénsese, p. ej., en los turbulentos años en que todo era planteado y despachado por vía «dialéctica»). Para Koselleck también ella ha de coadyuvar a acendrar nuestro vocabulario y, por ende, nuestra autoconciencia política, pues el problema hoy estriba en que el discurso se ha vuelto tan teatral, tan formalista, tan behaviorista, que ya no se requieren clarificaciones conceptuales, y lo que así se pretende conseguir es, paradójicamente, incrementar la ofuscación, porque la precisión lingüística desmoviliza a los votantes (P, 24-25). Esta mixtura de descripción y prescripción aflorará *nolens volens* en su teoría de la modernización, que a la vez es una censura del rumbo que ha adoptado la modernidad.

No se puede preterir que, con independencia del peso real de cada uno, *GG* es una empresa en la que están involucrados dos profesores comprometidos con el régimen nazi —ha habido que asistir al patético espectáculo de su desenmascaramiento, inexplicablemente diferido—, si bien no tan estigmatizados como Carl Schmitt, el muñidor *par excellence*. El léxico estudia la convergencia, no la identidad, de concepto e historia en un período agitado, entre 1750 y 1850 (la llamada *Sattelzeit* o después, en un intento tan superfluo como estéril de depotenciarlo, *Schwellenzeit*), cuya trama semántica se aviene a un cuádruple criterio: temporalización, democratización, ideologización y politización. Un concepto es a la par retrospectivo y prospectivo, alberga ex-

---

útiles los libros de M. Richter, *The History of Political and Social Concepts*, Oxford University Press, Nueva York, 1995, y de H.E. Bödecker, *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2002, y C. Dutt (ed.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2003.

periencias habidas y apunta a expectativas por colmar. Registra a la vez que propulsa, y, por lo tanto, como afirmaba Lübbe, es teórico-práctico: «Un concepto no es sólo indicador de los contextos que engloba; también es un factor suyo. Con cada concepto se establecen determinados horizontes, pero también límites para la experiencia posible y para la teoría pensable» (*FP*, 118). En él se superponen varias capas, y el análisis de su sedimentación permite localizar lo contemporáneo y lo anticuado, aquilatar el grado de correspondencia o fractura entre un cuadro histórico objetivo y las visiones subjetivas coetáneas, y entre éstas y las nuestras. Tan peculiar estratigrafía nos enseña que el *tempo* de los conceptos, sin embargo, no es el de las estructuras sociales, sino que unos y otras contienen diversos estratos temporales con diferentes velocidades de cambio. Por eso la historia conceptual afronta la duración y mutación de los primeros y las segundas. Al socaire del *Grupo de trabajo de historia social moderna* de Conze, del que Koselleck asumirá la presidencia en 1986, dos décadas después de su integración en el mismo, publica en 1967 las «Líneas directrices para el léxico de conceptos político-sociales de la época moderna»,[11] donde promueve las nupcias entre historia conceptual e historia social, labor que proseguirá a partir de 1975 en el *Centro de investigación interdisciplinar* de la joven y puntera universidad de Bielefeld, y aquí se halla el embrión de un equipo que se enfrentará a la problemática de los confines entre *lingüística* e *historia*. Mas la convivencia de estrategias sólo académicamente afines se torna complicada y el divorcio es inminente. La emergente historia social *crítica* de sus colegas J. Kocka y H.-U. Wehler recela pronto de una aproximación que siquiera en sus albores se declara tributaria de la historia social tradicional de Conze y Brunner, continuadora de la perversa *Volksgeschichte*, que ofició de escabel del pangermanismo nazi. La tentativa truncada de colaboración, cristalizada en la revista *Geschichte und Gesellschaft,*[12] acaeció en momentos de

11. «Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit», *AB*, 11 (1967), pp. 81-89. Cfr. la *Introducción* al primer volumen de *GG* en 1972.

12. Su manifiesto editorial es una obra de orfebrería por el sincretismo metódico y programático. La impronta koselleckiana es perceptible (deuda con la hermenéutica, estudio prioritario de las «revoluciones políticas e industriales que arrancan del s. XVIII», investigación de «estructuras longevas y de procesos evolutivos a largo plazo», de sus cambios y duración), mas

zozobra en la ciencia histórica, pues hace algo más de 30 años comenzaron a discutirse apasionadamente en Alemania (y Bielefeld se reveló como un foro especialmente idóneo para ello) algunas cuestiones básicas: objetividad y parcialidad, procesos históricos —estructuras y acontecimientos—, narración y ficción en la historia, método (analítico o hermenéutico)... Casi simultáneamente, en 1974, surgió en Francia, por iniciativa de Jacques Le Goff y Pierre Nora, el proyecto de hacer un balance de las transformaciones habidas desde los años cincuenta en su disciplina (*Faire de l'histoire*: *I. Nouveaux Problèmes; II. Nouvelles approches; III.Nouveaux objets*), que derivó hacia un debate epistemológico con el trasfondo de las marejadas de las disputas sobre el estructuralismo y el marxismo. Con el tiempo la barruntada indigencia teórica[13] se ha convertido en una afrenta palmaria, que se ha internacionalizado, y hoy ya en ninguna parte existe una posición hegemónica incontestable (una «Gran Teoría» o paradigma), sino que más bien impera el pirronismo y se habla sin tapujos (incluso en el país vecino, donde los *Annales* de Marc Bloch y Lucien Febvre parecían ser un lugar de culto inconmovible) de crisis.[14] La historia social *crítica* se propone como panacea, mas Koselleck se aleja cada vez más de ella y de sus adalides, quienes le auguran la muerte súbita o a lo sumo una vida efímera[15] a la *Begriffsgeschichte*. A causa de esta incertidumbre

---

Geschichte und Gesellschaft está claramente escorada hacia la *Teoría Crítica* francfortiana, al conectar la historia con la praxis social actual y concebirla como una «ciencia social histórica». Ésta puede contribuir a la «autoilustración del presente» y facilitar «una acción racional de individuos y grupos..., cooperar en el diseño de formas humanas de convivencia... y en el desarrollo de una teoría de la contemporaneidad orientada históricamente a la par que relevante prácticamente» (vol. 1 [1975], pp. 5-7). Koselleck, tras sus discrepancias con los otros coeditores, se descolgó de la revista.

13. «Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft» (1972), en *ZS*, 298-316.

14. Una sucinta descripción de esa situación la hallamos en G.G. Iggers, *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales: Una visión panorámica y crítica del debate internacional*, Idea Books, Barcelona, 1998.

15. La historia social crítica, imbuida de intereses cognoscitivos y actitudes axiológicas relacionadas con el presente y con una orientación emancipatoria, y emancipada del lastre anterior a 1945, sospechó desde el principio que la *Begriffsgeschichte* no era sino otra versión del historicismo, pues en 1973 Koselleck asumía como «exigencia metódica mínima» la necesidad de captar el pasado en el médium de su propia conceptualidad, esto es, «en la

doctrinal general —sazonada con una sobresaturación de referencias cruzadas, a menudo más espectral que esclarecedora o enriquecedora— se torna aún más perentorio un diálogo sin desgaires ni sambenitos entre las distintas ciencias humanas empíricas y especulativas, especialmente entre la ciencia histórica y la filosofía. En la *Histórica*, una vez reformulados los lazos entre historia social e historia conceptual, dejando ésta de ser un satélite de aquélla al conquistar mayor autonomía el lenguaje (T, 23), se arraciman todos estos ingredientes que penden del interrogante clave: ¿hay una teoría histórica mínima? Es una pregunta que desafía, con una saludable dosis de escepticismo, tanto a quienes alertan sobre una excesiva epistemologización (Koselleck apela sin complejos a su trascendentalización) y se abandonan a una autocondescendencia pragmática como a la tendencia contraria, proclive a fundirse con la filosofía de la historia y su moralina (Koselleck denuncia el totalitarismo que ella ha propiciado junto con su reverso, el singular colectivo *Geschichte*) (C, 214). El interrogante se muda en este otro: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de las historias, leídas al unísono como historias acontecidas e historias relatadas? ¿Dónde interfieren hoy praxis y teoría, y en qué medida precisa la empiria una filosofía? ¿O constituye ésta, cual injerencia contaminante, más bien una tentación que conviene resistir? Así parece sugerirlo, a pesar de su notoria vecindad, en el caso de la hermenéutica de la facticidad y de la hermenéutica filosófica.[16] Partiendo de catego-

---

autocomprensión del uso del lenguaje de las partes implicadas en los conflictos de entonces» (*FP*, 111). Esta asimilación es falaz y el propio Koselleck ha precisado a menudo que él profesa un «historicismo reflexivo» (D, 188). Las querellas han sido continuas y Wehler declara en 1979 que tan exangüe enfoque «ya a medio plazo conducirá al callejón sin salida historicista» («Geschichtswissenschaft heute», en J. Habermas [ed.], *Stichtworte zur Geistigen Situation der Zeit*, II, Suhrkamp, Frankfurt, 1979, p. 725; cf. Ch. Dipper, «Die "Geschichtlichen Grundbegriffe". Von der Begriffsgeschichte zur Theorie der historischen Zeiten», *Historische Zeitschrift*, 270 [2000], pp. 282-283). Por otro lado, la tentativa de J. Kocka de redefinir la historia social como «historia total de la sociedad» ha despertado en Koselleck más reticencias que interés («Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte», en W. Schieder y V. Sellin [eds.], *Sozialgeschichte in Deutschland*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986, vol. 1, pp. 89-109; T, 23).

16. En *HH* entró en buena lid con Heidegger y Gadamer. El camino de la finitud del *Dasein* a la temporalidad de la historia no fue seguido, aunque sí señalado, por el primero. Por eso acecha el doble peligro de una

rías tradicionales, que denotan la impronta no sólo subliminalmente neoconservadora, pero de las que en absoluto cabe despedirse por su fecundidad heurística, importa peraltar los cambios en las percepciones del «tiempo», que tanto han incidido en la lógica de la investigación y de la exposición. En la clásica discusión sobre la objetividad se ha producido un viraje —no sólo por el influjo del *linguistic turn*, que ya entrañaba un *rhetorical turn*— al plantearse incluso si lo histórico posee títulos de verdad o la historiografía es a la postre sólo un ejercicio literario. Subsisten aquí lazos complementarios, mas siempre lo bastante tensos como para impedir su ecuación.

La historia no es un simple efecto retórico, sino una realidad existente allende el lenguaje.[17] Resulta posible indagar los hechos e informar de una manera fidedigna, si bien las decisiones de cómo interpretar las fuentes poseen un insoslayable sustrato teórico. La mediación lingüística no significa que todo sea sólo texto. Auschwitz no fue ningún discurso ni se infiere de *Mein Kampf* (*HH*, 92-93), y juzgar el genocidio como tal equivale a trivializarlo. La Histórica, que desde sus orígenes forcejea con Heidegger y Gadamer, bosqueja relaciones elementales de oposición ancladas antropológicamente, que constituyen una primera delimitación respecto a ambos autores. La otra es la distinción entre lenguaje e historia, que choca con la aspiración hermenéutica de que todo lo que el hombre piensa y hace está condicionado lingüísticamente. A Koselleck le separa de su maestro en Heidelberg la pretensión de universalidad de la hermenéutica,[18] pues *VM* ve en ésta el «*fundamento de la Histórica*»

---

ontología transhistórica de la historia y de una filosofía de la historia convencional —la historia del ser teñida escatológicamente— centrada en los esquemas de declive y apogeo, de decadencia y ascensión (*ZS*, 299).

17. Cf. H. White, *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen*, Stuttgart, 1986. Se trata de la traducción alemana de *Tropics of Discourse* (The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978), aparecida en una colección editorial dirigida por Koselleck (*Sprache und Geschichte*, vol. 10) y prologada por él mismo. En dicho prefacio abunda en las diferencias con White aquí señaladas. El profesor norteamericano ha correspondido a la deferencia de su colega germano con unas palabras preliminares a la versión inglesa de una antología de artículos del último (*The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford University Press, 2002).

18. Su coincidencia parcial radica en que «el lenguaje que compila la experiencia y preformula experiencias venideras, posee una capacidad limitada de

(*VM*, 255). La Histórica, como teoría universal de condiciones de posibilidad, también extra- y prelingüísticas, de historias, no puede considerarse «como un subcaso de la hermenéutica». Ha indicado, sin voluntad de exhaustividad, cinco pares antitéticos (matar/poder ser muerto, amigo/enemigo, interior/exterior [secreto/publicidad], antes/después [padres/hijos], arriba/abajo [amo/esclavo]) como «una clase de categorías trascendentales de historias». Por una parte, la analítica existenciaria se le antoja insuficiente para derivarlas. Por otra, subraya la prelación de la Histórica respecto a la hermenéutica, que es una comprensión *reactiva* del acontecer prefijado teóricamente por la Histórica *provocativa*. La Histórica remite a procesos a largo plazo que no están acotados por textos en cuanto tales ni depositados en los testimonios, sino que más bien los inducen (*HH*, 88, 92-93). Pero esta tabla, a diferencia de la de Kant, no la da por cerrada. Precisamente este autor comparece en todos los niveles del pensamiento de Koselleck, aunque se trata de una ubicuidad un tanto desubicada, puesta al servicio de una «urbanización de la provincia schmittiana».

II. **Estratigrafía del tiempo: ¿cuán moderna es la modernidad?**

En *CC* hallamos una enojosa a la vez que sugerente lectura de la modernidad, en la que se mezclan elementos descriptivos y prescriptivos. Aquí empieza exponiendo la vía que conduce de la conciencia individual a las cruentas guerras de religión, para cuyo conjuro se instituye la razón de Estado. El fuero interno y la acción externa, el hombre y el súbdito configuran en adelante un estricto antagonismo. La razón moral aparece camuflada bajo el arcano o la hipocresía, madura en el seno de las alianzas secretas y en la república de las letras, consideradas epígonos —«mellizos históricos» (*CC*, 108)— de

---

integrar el mundo en su saber, en modos de comportamiento y en desafíos que orienten nuestra acción. Pero, en contra de la hermenéutica universal, el lenguaje ofrece sólo un aspecto de lo que el mundo real es posiblemente para los hombres». Las fuentes son siempre legibles en un doble sentido: en primer lugar, como fuente indicativa de lo que ocurre fuera de sí misma, y, en segundo lugar, como el modo en que el lenguaje articula lo que ocurre (D, 188).

la conciencia atribulada en la que se había refugiado la moral por el asedio del absolutismo a la espera de vengarse de éste. Ocultándose del Estado, las logias masónicas y las sociedades doctas —caladeros de los clubes jacobinos— le incoan un proceso que las hará salir de su refugio para invadir el espacio público. La crítica de las Luces se concibe como soberana y para ella todo poder del Estado es un abuso de poder. La filosofía de la historia anuncia el triunfo de la libertad, es la ejecución del plan urdido por la moral, y se torna ineluctable la Revolución. Es la crisis, que desemboca en el desmoronamiento del Estado absolutista en 1789. También la guerra será la secuela de la Revolución. La Ilustración siempre jalea una transposición de la mera crítica en modos de comportamiento político, que suelen traducirse en crisis bélicas. Mas, en contra del dictamen de Koselleck, ni la conspiración contra el Estado ni la alienación del poder con vistas a su usurpación son las dos únicas caras de la Ilustración. Ni Lessing ni Kant, ni la ontología de la masonería ni la historia profética, son instigadores de la Revolución ni mucho menos de su crono apocalíptico y acelerado.[19]

La jacobinización de la Ilustración reclama invertir el proceso de desvertebración social. El diagnóstico cohonesta un pronóstico aún válido, pues todavía hoy nuestro patrimonio semántico sociopolítico está hipotecado por lo gestado en la *Sattelzeit*, en la franja temporal de 1750 a 1850.[20] La prioridad de este lapso

---

19. *CC*, 339-340. Cfr. «Vorwort zur Taschenbuchausgabe», pp. IX-X. En varias ocasiones hemos argumentado nuestras disensiones con esta lectura sesgada de la Ilustración y de dos de sus más ínclitos representantes («El arcano: entre la postrevolución y la contrarrevolución», en R.R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos [comps.], *El individuo y la historia*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 215-249 —ahora la tercera contribución de este libro—; «La rivoluzione e la violenza della precipitazione: Il tempo della modernità in Kant», en C. Bertani y M.A. Pranteda [eds.], *Kant e il conflitto delle facoltà*, Il Mulino, Bolonia, 2003, pp. 231-251; *La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización*, introducción a R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-Textos, Valencia, 2003, pp. 11-33).

20. *GG* I, pp. XIII-XXVII. La vinculación del arte del pronóstico con su proyecto de optimización de la modernidad reaparece en varios artículos de su último libro *ZS* (algunos de ellos han sido vertidos al castellano en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001, y en *Aceleración, prognosis y secularización*, *op. cit.*).

obedece a que con la emergencia de la modernidad afloran las dos categorías estelares, los trascendentales por antonomasia: «nuestras dos categorías [experiencia y expectativa] señalan la condición humana universal; [...] remiten a un dato antropológico previo [el recuerdo y la esperanza], sin el cual la historia no es ni posible, ni siquiera concebible. [...] Y con esto llego a mi tesis: la experiencia y la expectativa son dos categorías adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro» (*FP*, 336-337). Ellas se han hecho ostensibles únicamente al alcanzar la máxima repulsión mutua por la explosión del progreso científico-técnico: «sólo se puede concebir la modernidad (*Neuzeit*) como un tiempo nuevo (*neue Zeit*) desde que las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias hechas hasta entonces» (*FP*, 342-343). Estas categorías son aplicables a la conciencia moderna del tiempo. En el mundo campesino y artesano, el porvenir estaba varado en el pasado. Gracias al progreso, el horizonte de expectativa ganó una cualidad históricamente nueva, rebosante de utopismo y catalizadora de una aceleración desbocada. Pero lucha, guerra y enemistad no pueden ser desalojados del mundo mediante el expediente taumatúrgico de la filosofía de la historia. La violencia tampoco se evapora en el ensalmo del progreso ni se sublima bajo la forma de conflictos sociales no trágicos o episodios propedéuticos, a lo sumo dialécticos, de una armonía que acabará imponiéndose. Schmitt ha aguzado la vista para la moralización autodestructora de la política y Koselleck, siguiendo su magisterio, ha hecho otro tanto para la normativización de la historia. Desconfían de su instrumentalización desvergonzada en favor de intereses capciosamente encubiertos, de la tentación de erigir la historia en tribunal o de aducirla como coartada.[21]

Tal como insinúa en la conversación con Carsten Dutt, Goethe se ha convertido en un venero de sus parejas categoriales (C, 212). Ciertamente, es un sismógrafo de los deslizamientos en los *estratos temporales* que componen nuestra modernidad. La maldición fáustica de la parsimonia, la disolución de los vínculos entre el tiempo y el espacio —dimensiones que Koselleck pretende anudar, o re-anudar, con la metáfora geológica—, la subyuga-

21. R. Koselleck, «Vom Sinn und Unsinn der Geschichte», *Merkur*, 577 (1997), p. 334.

ción de la prisa, son resumidas en un neologismo, coyunda de velocidad y Lucifer: *velociferino*. Lucifer seduce a la impaciencia con la cultura de lo veloz como elixir de la vida joven y plena. El apresuramiento moderno se ha olvidado de declinar en pretérito y se ensaña con lo transmitido despacio: «No tengo más remedio que considerar que la mayor desgracia de nuestra época, de este tiempo que no permite que nada madure, es que devoramos cada instante al cabo de un instante, que arruinamos el día antes de que acabe, y que así vivimos siempre al día, sin engendrar nada».[22] Por eso hay que atajar el desasosiego reinante, la exaltación de lo nuevo, el hedonismo de lo rápido, y oponer a estas modernas servidumbres la cultura del retardo. Goethe y su perspicaz acólito diagnostican las patologías de la precipitación: la mediocridad y la entropía. La embriaguez de la celeridad, la aversión a lo sido, la amnesia simulada o la memoria selectiva prefiguran aquí las abruptas quiebras de la historia alemana. Los dos intentan una moratoria en la marcha alocada hacia la barbarie de la inmediatez, porque de otro modo se desintegra la condición del ser humano, que vive hacia delante, pero sólo se entiende mirando hacia atrás. No debe extrañarnos que quien da fe de la incapacidad de evocación, se haya ocupado del estudio de una de las formas de que el recuerdo perdure: los monumentos. El lenguaje no es el único médium en el que la historia se coagula. La iconografía del culto a la muerte ha ingresado —como un corolario más de la *Histórica*— en el índice de temas de una semántica así ampliada y a ella se ha consagrado con denuedo últimamente en un grupo de trabajo en el *Centro de investigación interdisciplinar* sobre «Monumentos funerarios e imágenes de la muerte: entre arte y política». Koselleck ha saltado consecuentemente a la arena pública, participando con insólita vehemencia en las discusiones que preludiaron la decisión sobre el monumento conmemorativo del Holocausto, para subrayar que, si iba a ser auspiciado por los verdugos, debía recordar a *todas* las víctimas del terror nazi y no sólo a los judíos. De lo contrario, se

22. Carta a Nicolovius de noviembre de 1825 (*Goethes Briefe*, IV, Hamburgo, 1967, p. 159). Koselleck, en el precioso libro que le dedica (*Goethes unzeitgemässe Geschichte*, Manutius Verlag, Heidelberg, 1997), ha negligido esa carta. Un excelente complemento es el ensayo de M. Osten, *Alles veloziferisch oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit. Zur Modernität eines Klassikers im 21. Jahrhundert*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003.

introduciría una inexcusable clasificación y jerarquización, justificando además así el pérfido criterio de selección de las SS.[23]

La estratigrafía posee una doble connotación: por un lado, mienta la superposición de planos en la experiencia, para concluir que lo habitual es un requisito de lo sorprendente, lo repetitivo de lo único, lo recurrente de lo singular; en suma, sin estructura no hay acontecimiento. De ahí se colige una arqueología del tiempo histórico que refuta el dilema historia lineal o cíclica. Por otro, también sirve para elucidar la relación entre lenguaje y actos de habla, semántica y pragmática. Ningún autor puede crear algo nuevo sin retrotraerse al corpus establecido del lenguaje, a los recursos lingüísticos creados diacrónicamente en el pasado próximo o remoto, y compartido por todos los hablantes y oyentes. Entender o ser entendido presupone un conocimiento previo de cómo ha sido usado el lenguaje. Todos los conceptos son actos de habla en una situación que no puede ser replicada, ocurren sólo una vez, pero son irreductibles a actos de habla individuales. La unicidad histórica de los actos de habla, que parece imposibilitar una historia de los conceptos, crea de hecho la necesidad de revisar nociones pretéritas. Al devenir fundamental un concepto, enmarca y restringe, aumenta y limita el vocabulario válido para las generaciones sucesivas. El reciclaje lingüístico asegura al menos un grado mínimo de continuidad, pero toda aserción acerca de continuidades en el empleo de conceptos debe ser apoyada por usos concretos e iterativos.[24]

---

23. P, 21. Cf. la bibliografía incluida en la nota 23 a nuestra traducción de la conversación con Dutt (*Isegoría*, 29 [2003], p. 224). Koselleck ha examinado concienzudamente las modificaciones que se han producido en la iconografía de los caídos en combate desde la Revolución Francesa, formulando la tesis de que la única identidad que perdura es la identidad de los muertos consigo mismos, y el resto de identificaciones políticas y sociales se desvanecen con el tiempo. La entrada en la modernidad aporta dos novedades: en primer lugar, la desaparición del sentido trascendente de la muerte y la pretensión intramundana de sus representaciones; esto es, el ocaso de la interpretación cristiana deja el camino expedito a interpretaciones sociales y políticas. En segundo lugar, a tal *funcionalización* se añade la *democratización*, es decir, si la representación prerrevolucionaria de la muerte era distinta según los órdenes sociales del más acá, tras la Revolución los monumentos funerarios se despojan de las diferenciaciones tradicionales.

24. El principal mérito de la llamada Escuela de Cambridge es que ha de distinguirse la perspectiva semántica de la pragmática, y su principal objeción a Skinner y Pocock consiste en que privilegian la pragmática en

Vale la pena meditar sobre la precitada connotación «arqueológica». De tan *presente* que está el *futuro*, ambos se han quedado sin porvenir. Semejante depreciación de los tiempos (el pasado dejó de interesar desde el s. XVIII como vademécum vital instructivo y el futuro es un saldo que ahora se malbarata) acaso ha coadyuvado, amén de otros factores, a la despolitización de los intelectuales y a la desecación de su fantasía. Mientras que en épocas anteriores las utopías sociales lamentaban el estancamiento de las condiciones y la manifiesta falta de futuro, hoy ocurre justamente lo contrario: nos sentimos no tan ávidos como ahítos de futuro. A la adicción le ha seguido la sobredosis. Si antiguamente se vivía dentro de unas coordenadas espacio-temporales estables, se transforma ahora el presente en un galope desbridado y sin rumbo, en un tránsito a *terra incognita*. Ni utopía ni ucronía. De aquí resulta una paradoja: precisamente por estar abocado el presente al porvenir, desaparece el horizonte abierto del futuro, que se vuelve romo, vano y banal ideológicamente, que cesa de ser una alternativa a lo imperante. El futuro se ha ido ajando, porque siempre está ahí, cual tópico manido. Obviamente gana así pujanza una posición conservadora, a la defensiva, por maliciar que cualquier cambio político supone un trastorno; los agoreros presagian incluso la catástrofe ante cualquier amago de iconoclastia. Lo apocalíptico moviliza sobre todo a los fanáticos. Tras el agotamiento espacial de la utopía y su posterior sobreexplotación temporal, asistimos a la malversación del caudal utópico del tiempo, que ha dejado en barbecho la imaginación política. De lo primero nos ha advertido Koselleck (*ZS*, 132 y ss.); de lo segundo, sin embargo, no se ha quejado. Prudentemente, desea enderezar al curso frenético de nuestra civilización y ralentizar el ritmo vertiginoso de nuestros días: «Podría entonces suceder que una antigua determinación de relación volviera de nuevo por sus fueros: cuanto mayor sea la experiencia, tanto más cauta, pero también más abierta es la expectativa. Esto significaría, sin palabras grandilocuentes, que se habría alcanzado el fin de la modernidad en el sentido de un progreso óptimo» (*FP*, 356). Si todo se pone en cuestión, si el futuro es ignoto, y lo es una vez calcinada toda la experiencia precedente,

---

detrimento de la semántica («A Response», *op. cit.*, pp. 63-66; P, 6). Además, hablar es un hacer, pero no toda acción es un acto de habla.

nos quedamos paralizados. Necesitamos presupuestos mínimos que se repitan para poder actuar. De ahí que debamos recuperar la historia como *magistra vitae*. Urge repoblar el presente con potencias compensatorias, con estabilizadores provenientes del pasado, con estructuras permanentes (*FP*, 62-64, 152; P, 11, 23). Se trata de ensanchar los dominios de lo duradero y de reforzar lo institucional.

Desde sus respectivas atalayas del principio de conservación y del teorema de compensación, Gadamer y la pléyade de miembros del *Collegium* (Ritter, Lübbe y Marquard) podrían confirmar diagnóstico y pronóstico. Gadamer invoca el «necesario recurso a la filosofía de la autorresponsabilidad», que ha de «hacerse consciente de los condicionamientos previos».[25] *VM* denuncia la devaluación ilustrada del prejuicio (por respeto humano a otros), de la autoridad y la tradición, sin dar por ello su beneplácito al prejuicio por precipitación, al autoritarismo y al tradicionalismo (*VM*, 338-353). El romanticismo acepta las reglas de juego de la Ilustración: la dicotomía *mythos-lógos*, aunque su valoración sea distinta e incluso inversa, esto es, el culto idolátrico a lo nuevo se sustituye por el culto a lo viejo, pero implican «una misma ruptura con la continuidad de sentido de la tradición», sacrificando aquél el presente por mor del pasado y ésta haciendo lo propio con el pasado en nombre del futuro. Esa lábil equidistancia termina por esfumarse: «al margen de los fundamentos de la razón, la tradición conserva algún derecho y determina ampliamente nuestras instituciones y comportamiento. La superioridad de la ética antigua sobre la filosofía moral de la edad moderna se caracteriza precisamente por el hecho de que fundamenta el paso de la ética a la «política», al arte de la buena legislación, en base a la ineludibilidad de la tradición. En comparación con esto la Ilustración moderna es abstracta y revolucionaria. [...] En todo caso, la conservación representa una conducta tan libre como la transformación y la innovación» (*VM*, 349-350). Este propósito de enmienda rima con la optimización koselleckiana de la modernidad al enjugar sus déficit con la rehabilitación del topos *Historia magistra vitae* y la decantación práctica de la Histórica, que no renuncia a intervenir estructuralmente, y,

25. C. Dutt, *En conversación con H.-G. Gadamer*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 97-99; *VM*, 27.

por tanto, a largo plazo en el mundo, a transformar los datos previos responsabilizándose de los efectos.[26] Habermas ha sometido a un estrecho marcaje a todos los afluentes de la historia conceptual y a sus veredictos sobre la modernidad, acusándolos sin rebozo de haberse alineado con la revolución conservadora y de velar intereses continuistas con el pasado más siniestro de Alemania.[27] La hermenéutica filosófica no se ha atrevido a reba-

---

Ritter le adjudicaba a las ciencias del espíritu el cometido de compensar las pérdidas del viejo patrimonio histórico por el efecto erosionador de la constante modernización científico-técnica. A sus víctimas dichas ciencias ofrecen refugio al custodiarlas como formas de saber y operar posibilitadoras de modernización (idea que fácilmente podría congraciarse con la koselleckiana de su optimización). Gadamer, no obstante, ha rechazado el teorema de compensación (Dutt, *op. cit.*, pp. 51-52; cf. J. Ritter, «Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft», en *Subjektivität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, pp. 105-140 [ed. cast. Alfa, Barcelona, 1986]; H. Lübbe, «Pérdida de experiencia y compensaciones. Acerca del problema filosófico de la experiencia en el mundo actual», en *Filosofía práctica y Teoría de la Historia*, Alfa, Barcelona, 1983, pp. 155-172; O. Marquard, *Filosofía de la compensación*, Paidós, Barcelona, 2001).

26. *FP*, 266; cf. *HH*, 90-93.

27. La antropología política que subyace a *CC* muestra su «conexión con el pensamiento de la revolución conservadora: como representantes de lo cual se considera a Carl Schmitt, a Hans Freyer y a Arnold Gehlen. [...] Pero esta categoría de guerra civil se define negativamente por referencia a una organización del poder político, que encuentra en la persona del monarca absoluto su tipo ideal; al mismo tiempo supone que el restablecimiento del orden perturbado es algo deseable. Pero nosotros sabemos muy bien que bajo las condiciones sociales actuales *tal* orden sólo podría ser posible en forma de un Estado totalitario» («Crítica de la filosofía de la historia [1960]», en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 389-390). En la reseña que le hace al libro de D. van Laak (*Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Akademie Verlag, Berlín, 1993) echa de menos que no le dedique una semblanza a Koselleck —sí, en cambio, a «Münster: das *Collegium Philosophicum*» y «Hermann Lübbe» (*op. cit.*, pp. 192-200, 276-281)— como uno de los valedores de Schmitt en la actual Alemania («Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal. La necesidad de continuidades alemanas», en *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997, p. 130). Es cierto que Koselleck ha tratado a Conze con enojosa condescendencia («Werner Conze Tradition und Innovation», *Historische Zeitschrift*, 245 [1987], pp. 529-543), pero los historiadores han comenzado felizmente a desbrozar las miserias cómplices de los colegas. G. Aly (*Macht, Geist, Wahn. Kontinuitäten deutschen Denkens*, Berlín, 1997) se ocupa de dos presidentes de la asociación alemana de este gremio, T. Schieder y W. Conze. Véanse también las

sar reflexivamente el prejuicio, la tradición y la autoridad; la Histórica tampoco lo ha hecho con la estructura, con la institución, que, al igual que aquéllos, también han podido surgir de relaciones asimétricas y de la desviación de poder. Luego es justo deplorar que Koselleck no haya injertado una metahermenéutica en su metahistoria, cuando su instrumental lo permitía: entre historia y lenguaje, entre acción y discurso, entre lo que ocurre y lo que se dice sobre ello, entre estructura y concepto no existe un encaje perfecto, sino un desajuste sempiterno, y semejantes estridencias constituyen la ambrosía de la crítica de las ideologías. Lo ha atisbado en el terreno de la historiografía, donde son los perdedores, los vencidos (desde Heródoto y Tucídides hasta Marx), los principales innovadores, pues no se dejan llevar por la inercia de la acomodación, sino que ambicionan desentrañar las causas de su derrota. Las explicaciones dadas ya nos les convencen, y su esfuerzo en pos de alternativas les conduce a la reescritura de la historia (*ZS*, 67 y ss.). Las instituciones son capaces de aprender, pero ellas, coriáceas por naturaleza, sólo reaccionan si se les brindan opciones.

Cada vez gira más rápido el carrusel del futuro, del futuro presente (*Gegenwartszukunft*), al que le es intrínseco una soteriología del ahora, cuyos coetáneos lo quieren todo y lo quieren ya. Ante este penoso ejemplo de autodenigración, ¿qué ocurriría si redujera la velocidad y redescubriese ese precioso airbag, la lentitud? Un dulce sueño (*ZS*, 221). Esta segunda generación ensalza al *Homo compensator*, un virtuoso del equilibrio, un contemporizador, un utópico maduro y experimentado, que está de vuelta de la moda de las utopías y que no confía sino en lo calmo y familiar, en lo rutinario y ritual. La tarea del conservador estriba en frenar el *tempo* de la maquinaria destructora de esa nueva superstición (*VM*, 642) del progreso exponencial —detenerla es

---

aportaciones del propio Aly, de H.-U. Wehler y de J. Kocka a W. Schulze y O.G. Oexle, *Deutsche Historiker im Nazionalsozialismus*, Fischer, Frankfurt, 1989. J. van Horn Melton ha destacado el compromiso de Brunner, el otro coeditor de *GG*, con el nazismo («Otto Brunner and the Ideological Origins of *Begriffsgeschichte*», en Lehmann/Richter, *op. cit.*, pp. 21-33), y G. Wolters («Der "Führer" und seine Denker. Zur Philosophie des "Dritten Reichs"», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47/2 [1999], pp. 223-251) informa que Rothacker y Ritter fueron miembros cotizantes del NSDAP hasta mayo de 1945 (pp. 232-233).

imposible— y en restituir el derecho a su pervivencia a tradiciones de valor acreditado. Mas, ¿no se puede trocar a su vez el afán de ralentización en un empecinado aferrarse al *statu quo* y hasta en opilación irresponsable? ¿Hemos de buscar la etiología de tan desalentador fenómeno en una lucha entre universos desacompasados e irreconciliables, en la contemporaneidad de lo no contemporáneo? ¿Tenemos frente a frente, y sincrónicamente, sociedades modernas y otras arcaicas, culturas vanguardistas y otras atávicas? ¿O es más bien la globalización de la relampagueante modernización occidental la que ha dejado sin resuello y en la cuneta a quienes no han podido seguir su ritmo acelerado hasta el paroxismo, y ha fomentado un encono entre aventajados y rezagados, entre arribistas y desclasados? En tal caso, el terror no procedería de fuera del sistema, sino que sería inherente a éste y la esperanza de la paz habría quedado hecha añicos, suplantada por la ubicuidad microscópica o macroscópica, molecular o estatal, de la violencia. Pero ¿hay que ser schmittiano para reconocer esto?

EL ARCANO: ENTRE LA POSTREVOLUCIÓN Y LA CONTRARREVOLUCIÓN

I. **Filosofía del arcano e historia conceptual**

1. *Los «Diálogos para francmasones» de Lessing como palimpsesto: la metamorfosis de la Ilustración en Romanticismo*

La fascinación que ha ejercido Lessing sobre la filosofía posterior es notable y conocida. Destaca su impronta en la denominada *historia conceptual* (*Begriffsgeschichte*), primordialmente en la versión de Reinhart Koselleck. Este autor interpreta a Lessing como una propedéutica de la Revolución Francesa y su ontología del arcano como un estadio crucial en la emergencia de una alternativa a la cultura socio-política del Antiguo Régimen. La propuesta que aquí defendemos asume la *historia conceptual* como un enfoque capaz de dar un estimable rendimiento en el estudio de tales fenómenos culturales, pero desbrozada de algunos prejuicios y enriquecida con otros aportes. En el caso que nos ocupa —el protagonismo del secreto para la génesis de la Ilustración y de sus epígonos, el Idealismo y el Romanticismo—, una lectura más fecunda de los testimonios canónicos de la época debería liberarse del sesgo de la teoría de la conspiración.

Los trabajos a los que prestaremos especial atención nacieron en el arco temporal que va de 1777 a 1780. En 1777 aparecen anónimamente los primeros 53 parágrafos de *La educación del género humano*, en 1780 los 47 restantes. En 1778 salen a la luz, también anónimamente, tres *Diálogos para francmasones*, en 1780 otros dos. En el quicio de ambos se sitúa su pieza teatral más conocida, *Natán el sabio*, publicada en 1779. A cada una de

estas creaciones le imprime una forma distinta, rescatando y legando a la historia de la filosofía tres géneros literarios diversos: el aforismo, el diálogo y la fábula. Además, temáticamente constituyen su testamento intelectual. Estas obras postreras representan un epítome de todos los escritos anteriores. Son una caja de resonancia de los tópicos lessinguianos.

Presentaremos los *Diálogos* como una especie de *palimpsesto*. J.G. Herder y Friedrich Schlegel hicieron de este breve trabajo de Lessing un palimpsesto, difuminando su fondo ilustrado y estampando sobre éste la rúbrica del Romanticismo. El idealismo fichteano explotará también esa veta en sus *Cartas a Constant*, empleando las ideas de Lessing tanto para denunciar los males de la modernidad como para compensar los desequilibrios de su propia filosofía social. En suma, estudiaremos la historia efectual de los *Diálogos* como una clave para comprender la transformación interna de las categorías de la modernidad en los tiempos postrevolucionarios.

2. *Uso y abuso de Lessing por la historia conceptual*

En la descripción de esta metamorfosis resulta inevitable apreciar concomitancias con *Crítica y crisis. Contribución sobre la patogénesis del mundo burgués* de Koselleck. Sin embargo, y aun honrando su encomiable reivindicación de los *Diálogos*, los derroteros de nuestra interpretación serán otros.[1] Su visión de Lessing es pretenciosa e instrumental, falta de una lectura más exhaustiva de su obra, y, sobre todo, de una lectura más filosófica del texto en cuestión. Su deuda reconocida con Carl Schmitt se torna un lastre, al hiperbolizar el papel benéfico o maléfico de las sociedades secretas y del secreto en el tránsito de la crítica a la crisis, del Absolutismo a la Revolución.

Habermas, que ve en la publicidad la genuina mediación de la racionalidad política, subraya ese vestigio schmittiano de Ko-

1. Un buen cúmulo de objeciones al planteamiento de Koselleck (1959) en ese libro (Rialp, Madrid, 1965) se ha ido desgranando en varios trabajos posteriores: J. Habermas, «Crítica a la filosofía de la historia (1960)», en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 383-386 (cf. *Historia y crítica de la opinión pública*, G. Gili, Barcelona, 1981), y M. Voges, *Aufklärung und Geheimnis*, Tübingen, 1987, pp. 12-18.

selleck, al entregar la construcción del sujeto político al secreto. Pero la actitud que mantiene la Ilustración frente a la masonería —Lessing, p. ej.— es eminentemente crítica, no sucumbiendo a la tentación de ceder al arcano dicha construcción. Tampoco se pliega ante una comprensión de la publicidad que acaba dominando y agotando todas las esferas de la acción humana. Publicidad y secreto serán consideradas por Lessing como esferas distintas de acción, compatibles entre sí. Para hacer inteligible esa compatibilidad y captar la relación entre Ilustración y masonería necesitamos movilizar un esquema categorial complejo, en el marco de una filosofía de la historia atravesada por el concepto de revelación. Con el fin de apuntalar nuestra tesis, recurriremos a la historia efectual de los *Freimaurer-Gespräche*.

3. *Masonería y forma de la filosofía de la historia*

La «revelación» en el ámbito de la filosofía de la historia de Lessing alberga la síntesis de un doble momento: la necesidad de su presencia, que legitima su estatuto de *revelación*, y la cosificación del tiempo histórico de su irrupción, que se concreta en el peligro de pretender hacerlo valer allende su emergencia. Desde dicha síntesis se comprende al unísono esa necesidad y el peligro de su malinterpretación, y, por ende, la exigencia de revitalizarla cargada de su genuino sentido, esto es, de que evolucione dejando atrás los estadios reificados. Al introducir estas categorías equiparamos la crítica de la masonería con la de la revelación. La masonería es necesaria para el género humano, pero debe ser criticada en cada presente proponiendo la forma en que respondería a su auténtico espíritu. La tarea de la crítica radica en la superación de la presencia histórica de determinadas instituciones. Del mismo modo que Lessing ha previsto la superación de la revelación, ha previsto la de la masonería. Por consiguiente, el pensamiento ilustrado no puede mostrarse complaciente con su institución histórica ni juzga como racionales todas las actuaciones presentes de la masonería, pero tampoco su necesidad en el curso de la educación del género humano está vinculada a la construcción del sujeto político. Lessing afirma que el masón no ha de intervenir en los asuntos decidibles políticamente, puesto que la política no es el único cauce de la acción

humana. El Estado configura también un peligro endémico que debe hallar sus propias fórmulas correctoras en la actividad pública de los ciudadanos, pero ésta no es la única forma de acción humana, ni siquiera la más humana. Más hondamente humana es la acción moral, ligada a la ontología de la masonería. Por lo tanto, la esencia masónica de la acción humana no puede consistir en la construcción de un Estado. El dominio de la ética coincide con el del secreto, no con el de la publicidad, lo que no excluye que el secreto incorpore una dimensión comunicativa, dialógica. Luego la verdad del caso Lessing se ubica justo entre Koselleck y Habermas, mas para reconstruirla precisamos los servicios de su teología.

Someramente nos hemos referido al aspecto formal de la filosofía de la historia, que participa de categorías tales como: cosificación, revitalización, progreso, mejora, crítica, anticipación, espiritualización... Desde el punto de vista de su contenido material, integra otros ingredientes, pues se torna una historia de la revelación de la textura trinitaria interna al cristianismo. Este contenido trinitario lo encontramos en *La educación del género humano*.

4. *Masonería y contenido de la filosofía de la historia*

El contenido de la historia de la revelación es la racionalización de la trinidad, el progreso desde una revelación que se concentra en la figura del Padre a la necesidad de la figura del Hijo y de la del Espíritu. Conviene aludir brevemente a los trazos de estos momentos trinitarios, pues sin ellos resulta imposible comprender el juego de la masonería. En efecto, aunque al primer hombre le fue dada la idea de un Dios único, no pudo conservarla por mucho tiempo en su pureza prístina, en cuanto recibida en calidad de don y no de fruto de su propia investigación. Por eso, las tempranas manifestaciones religiosas fueron de idolatría y de politeísmo, indicio de un ulterior desarrollo. Todavía andaría errátil la humanidad, si Dios no llega a imprimirle una dirección diferente. Escogió el pueblo más bárbaro, el israelita, para comunicarle la idea de un Dios único. Sin embargo, se hallaba aún muy lejos ese pueblo de un concepto consciente de la unidad y no podía recibir una educación distinta a la correspon-

diente a un pueblo infantil. Entretanto, los demás pueblos proseguían por su camino hacia la luz de la razón, permaneciendo algunos rezagados respecto al pueblo elegido, siendo éste sobrepasado por otros. Así pudieron los israelitas, cuando fueron sometidos a la servidumbre, cotejar su concepción de Dios con la persa, más madura que la suya. La revelación había guiado hasta entonces a su razón, ahora la razón contribuía a esclarecer a su vez la revelación. A través de tal contacto los israelitas comenzaron a conocer mejor a Dios. Sólo merced a alusiones y a advertencias se tuvieron en las Sagradas Escrituras signos relativos a la doctrina de la inmortalidad del alma, doctrina que en tal estadio es seguida no por todo el pueblo, sino sólo por unos pocos. En dichas alusiones y advertencias reside precisamente el valor positivo de la Biblia, libro elemental que será superado por otro, el segundo libro de la revelación, el Nuevo Testamento. Éste ha desempeñado durante siglos su función educadora del género humano, indicando como vía para otra vida la pureza interior del corazón, la *Gesinnung*. Pero no es el libro último y definitivo de la revelación, pues en él se mezcla la religión de Cristo con la religión cristiana, germen de un nuevo Evangelio. La humanidad continuará progresando, tendrá una idea más exacta de Dios y de sus relaciones con Dios, tenderá hacia una virtud que sea fin en sí misma y no medio para un premio futuro. Arribará el tiempo de un Nuevo Evangelio Eterno, el Evangelio de Juan, el Evangelio del Espíritu, en que el hombre hará el bien por mor del bien, sin la esperanza en arbitrarias recompensas terrenales y celestiales.

El cumplimiento de la historia consiste en la revelación del Dios intramundano, el Dios que es Uno y Todo a la vez. Cuando la estructura del espíritu, anticipada en la religión cristiana, se cumpla, todos los hombres serán un único hombre. Cada uno es único, pero en su interior habrá introducido a los demás, la totalidad del género humano. Esto se revela en Cristo, aconteciendo sólo en él, pero, conforme a su mensaje, a ello debe aspirar todo hombre. Hay un *hèn kaì pân* espiritual que excede a la forma del *hèn kaì pân* cosmológico, en la medida en que el alma excede al cuerpo. De esa categoría del *hèn kaì pân* espiritual se siguen tanto un genuino democratismo, como una potencia superadora de las diferencias políticas, económicas y sociales. Esta idea de emancipación humana como modo de sentir la comunidad sin

abdicar de la individualidad, entrega a la masonería su quiliasmo. Es propio de los libros elementales del *Canon* contener ya embrionariamente aquella verdad que sólo más tarde el hombre abrazará en su plenitud y hacia la cual se encamina gradualmente. La edad del Nuevo Evangelio, como edad de la razón, del Espíritu, es aquella misma tercera edad que pronosticaron los visionarios de los siglos XIII y XIV y cuya realización anticipada anunciaron, engañándose a causa de su entusiasmo. Aquí una vez más la revelación histórica excede al *lógos* y urge la crítica. Una situación análoga se produce en la masonería.

Ésa es la cartografía de la *Educación*. La relativización de toda religión positiva, la reducción del hecho religioso a hecho histórico, que evoluciona al compás de la evolución de la humanidad, implica —así lo constató su encarnizado enemigo Goeze, apenas leídos los parágrafos de 1777— la negación del carácter trascendente de la religión cristiana, y postula la consiguiente superación del Nuevo Testamento, documento no definitivo, sino contingente, de la palabra de Dios. Para los ortodoxos la religión preconizada de un Nuevo Evangelio eterno carece de las marcas distintivas de una religión, porque en lugar de sus formas tradicionales, trascendentes y autoritarias, plantea una concepción meramente racional, laicista e igualitaria de la vida, dirigida a socavar las bases del orden constituido, jerárquico, de la sociedad. Pero también contraría a los deístas, porque provoca un vuelco de los extremos de la polémica religiosa, los invierte, otorgando credibilidad —sólo en el tiempo y por un cierto tiempo— a las religiones positivas, germen de la evolución.

Para Lessing no existe desde el comienzo en la conciencia del hombre una religión racional inmutable, de la cual las religiones positivas serían meras derivaciones y desviaciones azarosas, sino que son etapas de un único proceso, a cuyo término se delinea, como meta ideal, asintótica, utópica, una religión según la razón, o mejor dicho, la superación de la escisión religión-razón en el *lógos*. Con la afirmación de que la desembocadura de verdades reveladas en verdades de razón es un proceso necesario,[2]

---

2. *La educación del género humano*, en G.E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Ed. Nacional, Madrid, 1982 (reed., Anthropos, Barcelona, 1990), p. 590. A partir de ahora incluiremos la paginación en el propio texto, precedida de *E* si se trata de esta obra, y de *D* si se trata de los *Diálogos*. La traducción de A. Andreu es magistral.

la revelación, más que como un don gratuito de la potencia divina, es entendida como un jalón en la construcción de la razón en su desarrollo. Este planteamiento brota de un humus de motivos leibniziano-espinosianos y alberga el núcleo del Idealismo alemán. De la filosofía espinosista toma la unidad de la *natura naturans*, con su *hèn kaì pân*. Del leibnizianismo extrae la concepción evolucionista de la vida. Pero que esta evolución signifique un avance hacia la forma del espíritu constituye ya la médula del idealismo. El *hèn kaì pân* se presenta así como el único espíritu en todos los espíritus. Lessing representa el paso intermedio entre una comprensión cosmológica y una espiritual del panteísmo, el paso crucial de una interpretación espinosiana a una idealista del Dios intramundano, que de ser *natura mundi* se torna espíritu del mundo.

5. *Dios intramundano*

Lo anterior se verifica en un suceso célebre. Pocos meses después de la publicación de la segunda entrega de la *Educación* y de los últimos *Diálogos para francmasones*, tiene lugar su famosa conversación con Jacobi a propósito del poema *Prometeo* de Goethe, en la que le declara su inspiración espinosiana. La relación entre Dios y el mundo es para Lessing relación de necesidad e identidad, no de elección. En el mundo Dios se revela en su integridad, sin residuo de trascendencia: «Los conceptos ortodoxos sobre la divinidad —le hace decir Jacobi— ya no me aprovechan; no puedo saborearlos. ¡El Uno y el Todo! ¡No sé otra cosa!».[3] Ese Dios intramundano se manifiesta como espíritu, porque sólo vive en los hombres. Es el Uno y el Todo de los hombres. Lessing no llega a adaptarse a la idea de un Dios personal, sito fuera del mundo (E, 589). En la concepción espinosiana del Uno-Todo, en sí estática, inmutable en su perfección, viene a insertarse el reverso, extraído de Leibniz, del desarrollo. Si bien el concepto lessinguiano de la revelación, como educación progresiva del género humano, conserva en la dicción, en su revestimiento, la imagen del Dios trascendente que obra sobre el hombre desde el exterior, ese concepto postula la identidad de Dios

3. *Escritos*, p. 362.

con el *lógos*, y se afirma como fuerza que obra en el hombre desde el interior, como despliegue histórico de la racionalidad. Bajo tal respecto cobra sentido la metempsícosis (*E*, 594). El progreso individual es progreso indefinido en el tiempo, hasta el cumplimiento de su formación moral.

Una consecuencia capital de este Dios intramundano como espíritu reside en que transfiere la forma de la religión a la vida que rige las relaciones entre los hombres. La verdadera religión radica en la moralidad, que se despereza gradualmente en su historia y que en la masonería va a presentar una nítida conciencia de su esencia. La condición de esta dimensión práctica es la tolerancia: tolerancia no extrínseca, dictada por la mera necesidad de convivencia entre individuos y pueblos de fe diversa, por la posibilidad fallida de imponer el propio credo, sino intrínseca. La auténtica tolerancia es disposición interna de la conciencia a entender las razones de los otros, porque todos somos sujetos falibles; es reconocimiento de la parte de verdad existente en cualquier opinión, incluso en aquella que no compartimos; es investigación común del bien común; es, en una palabra y en una sola imagen, Natán. Mediante la fábula de los tres anillos exprime de cada una de las religiones positivas su práctica moral, la ambrosía del Nuevo Evangelio eterno. Frente a la obtusa y fanática intolerancia del patriarca (trasunto de un Goeze rehén de su propia superstición) se levanta la rica humanidad del sabio hebreo.

En resumen, ha sido preciso movilizar este contexto filosófico para comprender la reducción de la religión a vínculos interpersonales alentados por el sentimiento interno de la unidad de lo humano. La masonería se refiere a las obras de esa religión secularizada en relaciones humanas prácticas.

II. **Diálogos para francmasones**

1. *Aforismo y diálogo*

Los 100 aforismos de la *Educación* remiten a un género idóneo para el planteamiento de los momentos de incertidumbre, el diálogo. Lessing encuentra en este género la rememoración de la mayéutica socrático-platónica. También aquí conversan un in-

terlocutor que busca, indaga, ansía conocer (ERNST), y otro (FALK) que es depositario de ese conocimiento, que no sólo aparece como sabio por acumular saber, sino eminentemente porque sabe despertar la curiosidad y el afán de hallar respuestas a sus propios interrogantes. Aquí se da la genuina correspondencia entre el medio y el mensaje, puesto que el diálogo encarna mejor que ningún otro género la dinámica del aprendizaje, la dialéctica entre la búsqueda y el hallazgo.

El diálogo anticipa y constituye la forma de relaciones humanas propia de la progresiva revelación del espíritu, de la tensión hacia el «Hen kaì Pan». El diálogo, no la cháchara (*D*, 606, 629), es el hábitat natural de la amistad, puesto que «el placer de una cacería vale siempre más que la captura, y la falta de unanimidad que surge meramente del hecho de que cada cual atienda a la Verdad en un sitio distinto, es unanimidad en lo principal y es la más rica fuente de esa mutua estima sobre la cual, únicamente, construyen su amistad los hombres de veras».[4] La amistad, figura secularizada de la caridad, es el vínculo que anticipa la vida propia del Evangelio de Juan, de la Iglesia del Espíritu. Recordemos que la filosofía de la historia guarda en sus entrañas la categoría de la anticipación. La revelación y la masonería describen una anticipación. También la amistad, al construir ya una cierta unanimidad, la unanimidad de la búsqueda, de la investigación, del diálogo. El diálogo es la estructura visible de la Iglesia del Espíritu. La filosofía de la historia lessinguiana es dialógica, puesto que jamás advendrá el momento apocalíptico de la fusión de los espíritus. La historia enhebra un diálogo abierto, ininterrumpido. Uno sin capacidad de disolver a todos, todos sin separarse de la tensión hacia lo Uno.

Por eso conversar es también *disputar*. Lessing no rehúye la polémica, sino que la persigue, la escenifica, la publica y aprende de ella. La polémica tiene un efecto benefactor, purgante, regenerador. La querella deviene género con Lessing, e incluso método. En *Cómo los antiguos se imaginaban a la muerte* se zambulle de nuevo en la discusión: «Pero, dicen, ¡la verdad gana así tan pocas veces! ¿Tan pocas veces? Aunque no se hubiese establecido la verdad nunca mediante polémicas, jamás hubo polé-

4. *Escritos*, p. 341. Véase M. Fauser, *Das Gespräch im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1991.

mica en que no saliera ganando la verdad. La polémica alimentó el espíritu de prueba, mantuvo en incesante excitación a los prejuicios y a los prestigios; en una palabra, impidió que la falsedad acicalada se aposentara en el lugar de la verdad».[5]

La discusión es el instante anticosificador del diálogo, el resorte revitalizador de la historia y la garantía de su apertura. Mientras existe la disputa, existe la comunidad, la unanimidad en las *formas* como anticipación de la unanimidad final, y las diferencias personales como presencia de la infinita riqueza del Uno. El diálogo está dedicado a formar más que a informar. La *Bildung*, al hilvanarse mediante el diálogo, es algo histórico y abierto. Consiste en una apertura a la dialéctica entre la letra y el espíritu; diluye la letra y la espiritualiza. Así como se puede apreciar en ese gusto de Platón por el diálogo una influencia del teatro ateniense, el gusto de Lessing por ese género se debe al efecto de ósmosis de su dramaturgia. No se trata de recetar fórmulas, sino de invitar a una actitud metódica, que pasa por la aporía, la inquietud y el anhelo de saber de verdad. La elección de los nombres de los interlocutores tampoco es irrelevante, pues se ajusta a la teoría de los *nombres parlantes (redende Namen)* que enuncia en la *Dramaturgia de Hamburgo*, donde establece una correspondencia entre el nombre propio elegido y la idiosincrasia del nombrado. Ernst, el profano, profundiza con *seriedad* en el significado recóndito de la cosas. Falk, el iniciado, imponente en su sapiencia como el *cernícalo*, aguarda parsimonioso y seguro de sí mismo las dudas de su amigo, rotundo y siempre sugerente, penetrante, pero dejando al unísono un rastro de incertidumbre, que suscita pertinazmente el interés de su compañero.[6]

---

5. G.E. Lessing, *La Ilustración y la muerte: dos tratados*, edición a cargo de A. Andreu, Debate, Madrid, 1992, pp. 2-3. Cf. N.W. Feinäugle, «Lessings Streitschriften. Überlegungen zu Wesen und Methode der literarischen Polemik», *Lessing Yearbook*, I (1969), pp. 126-149; H. Mettler, «Lessings unabdingbares Bedürfnis, mit Freunden zu disputieren», en *Lessing und der Kreis seiner Freunde*, ed. a cargo de G. Schulz, Heidelberg, 1985, pp. 15-32; A. Andreu, «*Terror mortis* (La imagen antigua de la muerte y el sentido de su retorno en G.E. Lessing)», en *La Ilustración en España y Alemania*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 227-254.

6. P. Michelsen, «Die "wahren Taten" der Freimaurer. Lessings "Ernst und Falk"», en P.Ch. Ludz (comp.), *Geheime Gesellschaften. Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, IV/2, Heidelberg, pp. 294-295. Contamos ya con una traducción de la *Dramaturgia* (Asociación de Directores de Escena de España, Madrid, 1993).

2. *Masonería de la letra y del espíritu*

La masonería —una institución que no invoca la publicidad— constituye un estadio necesario de la revelación del espíritu. La masonería reclama el secreto para todo lo que revela. Pero no cualquier tipo de arcano cumple su esencia, pues debe ser una anticipación de la revelación del espíritu, que, sin embargo, es «Uno y Todo». Tal paradoja, ignorada por los autores mencionados al comienzo, requiere una explicación.

El curso leibniziano de esta plática distribuye las verdades de razón en los tres primeros *Diálogos* y en los dos últimos las verdades de hecho. La primera parte posee una aspiración normativa, que se saldará con un balance crítico para la segunda. Lessing reitera su propósito de elucidar la esencia, el espíritu, no la letra, el simple esquema, la existencia fáctica y positiva de la masonería. Aquí encontramos un juego similar al desplegado en la *Educación* con el tránsito de las verdades reveladas a las racionales. Las verdades de hecho o históricas se quedan huérfanas sin testimonios, sin mediadores, sin autoridades; quedan, por tanto, enraizadas en un momento pretérito, deudoras de voces autorizadas pero ajenas, con el riesgo de tornarse criterio de las verdades expugnables por la sola razón de cada individuo. Ellas allanan, no obstante, el acceso a las verdades necesarias y eternas mediante un «esfuerzo constante», en «la reflexión propia».[7] La masonería y la revelación funcionan ambas como estímulos pedagógicos, como etapas en el proceso de autoconstrucción de la razón. La razón debe ir horadando y descifrando tanto la verdad revelada como el secreto, debe ir arrebatándole el poder de seducción que les ha prestado, reapropiándose de lo que le es afín tras desbrozar lo que es mero ornato para llamar la atención. Este proceso consiste en el esfuerzo de esclarecimiento teórico y en la formación de la voluntad práctica. La única manera de entender por qué el secreto masónico se vuelve necesario estriba en comprender la dimensión práctica de la revelación final del espíritu. El arcano masónico tiene que ver con la praxis, no con la revelación de verdades teóricas. La forma humana del espíritu requiere la autonomía moral, la posibilidad de la realización de la libertad, la superación de la necesidad cosmológica. En ese horizonte el secreto adquiere su función.

---

7. *Escritos*, p. 230. Véase H. Schneider, «Lessing und die Freimaurerei», en *Lessing. Zwölf biographische Studien*, Múnich, 1951, pp. 166-197.

3. *Verdad y crítica*

Asentada la primacía de la práctica, disponemos del bagaje suficiente para percatarnos de la relación crítica de Lessing con la época. La verdad del Nuevo Evangelio no se reduce a una verdad sólo teórica, ya que la verdad teórico-religiosa es un instrumento de poder. Pero también lo es el arcano puesto al servicio de la praxis extramoral. Su crítica alcanzará por igual a las formas cosificadas de la revelación y a las de la propia masonería, no encaminadas hacia esa primacía de la práctica. El problema de la verdad y su consecución irrumpen por doquier en nuestro autor. Los *Diálogos* comienzan recordando que la «Fuente de la Verdad» es búsqueda, esfuerzo en pos de la misma. De ahí que el diálogo constituya una verdad teórico-práctica, una búsqueda de verdad realizando prácticamente la verdad de ser hombre. Bloqueado ese esfuerzo, impera la pasividad —«Hace ya mucho que el pueblo languidece y se muere de sed» (*D*, 605)— por la dependencia de una autoridad unipersonal —sea el Papado, sea el déspota ilustrado— y la dependencia de la Biblia. La letra, ya la de las bulas, ya la de los decretos y edictos reales, ya la de las Escrituras, es incapaz de saciar la sed de verdad del pueblo. La idolatría y la bibliolatría sumen en la parálisis a los hombres.

Anclado en este diálogo como obra teórico-práctica, Lessing propugna la conquista de la «verdadera *ontología* de la francmasonería», su *esencialidad*, su «verdadera imagen» (*D*, 605). Ella no reside en la parafernalia estatutaria: «Falk.— ... esas palabras, signos y usos no son la francmasonería», ni se alcanza a través de iniciaciones rituales: «Falk.— Creo ser francmasón no tanto por haber sido recibido de viejos francmasones en una logia legal, sino porque comprendo y reconozco qué es la francmasonería y por qué existe, cuándo y dónde la hubo, cómo o de qué manera se la promueve o se le crean dificultades» (*D*, 607).

La ruta directa al foco esencial, a la verdad racional, está trazada por el pensar autónomo, porque su necesidad brota de la propia constitución humana. Esto se puede descubrir *a posteriori* al dirigir la mirada sobre el conjunto de la historia: «Falk.— La francmasonería no es cosa arbitraria, no es algo de lo que se pueda prescindir, sino algo necesario y basado en la naturaleza del hombre y la sociedad civil. En consecuencia, ha de ser también posible que, pensando por sí mismo, se le ocurra a uno la

cosa, así como se le conduce a ella mediante la instrucción» (*D*, 607). Toda presencia histórica tiene que mostrar su necesidad. El papel de la francmasonería coincide con el de la revelación y con el de la educación. Las tres anticipan —con vistas a alentar— el pensar por sí mismo; exhortan —sin suplantarlo— el ejercicio libre de la inteligencia.

La comunicación que regula los vínculos internos de la masonería es originariamente asimétrica. El diálogo se mantiene entre un iniciado y un catecúmeno. La estructura jerárquica de la masonería resulta particularmente idónea para ilustrar el ritmo que preside el proceso pedagógico que debe culminar en la autonomía plena. La razón se edifica en la historia, y si en una determinada etapa precisa orientación, posteriormente pasa a orientar (*E*, 574). La logia se organiza como un sistema de esclusas que circula de afuera hacia dentro, de abajo hacia arriba. En su seno tiene lugar un movimiento ascendente y centrípeto que se traduce en un acceso gradual e irreversible al saber, a la fuente de la luz.

4. *La praxis como criterio*

Consciente de las dificultades que entraña definir la esencia de la masonería desde un mero escrutinio del conversar, en el primer *Diálogo* Lessing subraya la incapacidad conceptual para delimitar la masonería: «Falk.— Un concepto aproximado resultaría aquí inútil o peligroso. Inútil, si su contenido es insuficiente, y peligroso, si se pasa lo más mínimo» (*D*, 608). Es ahora cuando debe remitir a la praxis como el criterio que rotura la esencia de la masonería y que permite legitimar el «secreto». La definición de tal praxis se resiste incluso a la comunicación verbal. El secreto consiste en ese momento en que el lenguaje se limita, deja a la praxis sólo como praxis, sin propietario. Una acción conforme a la forma del espíritu se arropa con el arcano en la medida en que asume el silencio. Las buenas obras no tienen dueño, ni siquiera pueden comunicarse. Nadie debe esgrimirlas a título de justificación personal. Al acreditarse la pertenencia a la masonería mediante las obras, resulta baldía la pretensión de engendrar su núcleo a partir de la pertenencia legal a las logias. La afiliación es un simple trámite que disfraza y esclerotiza la verdad.

Sólo en la praxis logran identificarse los masones y la masonería: «Ernst.— ... ¿cómo es que, a pesar de todo, propagan su orden? Falk.— Con obras». Quienes profesan como tales, añaden a un talante perfectamente híbrido de buena humanidad e íntegra ciudadanía (reconciliando así las partes escindidas, hombre y ciudadano, del individuo) un *plus* superior y mejor: «Ernst.— ¿Quién no tiene motivo y ocasión bastantes de ser así, también fuera de la francmasonería? Falk.— Pero en ella y por ella se tiene un motivo más. [...] ¡Un motivo que empequeñece y hace sospechosos a todos los otros; que se hace pasar por el más fuerte y mejor!» (*D*, 607-608). Ese motivo suplementario radica en las obras, y únicamente en ellas cabe discriminarlo. Luego la estrategia empleada reza sí: la iniciación en el diálogo conduce al silencio del diálogo en las obras, pero sólo por ser el diálogo ya *de facto* una obra.

5. *Obras «ad extra» y obras verdaderas*

Mas las obras constituyen un criterio excesivamente laxo, y, en consecuencia, se torna inservible. Hay que apurar con mayor exhaustividad. Si la masonería funciona como anticipación de la vida del espíritu, y la vida del espíritu es el Uno y el Todo, las buscadas no pueden ser obras que reposen en algún tipo de división entre los hombres. De ahí que la masonería sea necesaria desde el punto de vista de la naturaleza del hombre, como ser que comparte el *hèn kaì pân*. Pero también se aseguró que lo era desde la sociedad civil, al atentar ésta contra las pretensiones universalistas y cosmopolitas de ese mismo «Uno y Todo». Por eso la masonería promueve una superación de las diferencias existentes en y por la sociedad civil. La masonería nunca se sustrae a la ciudadanía, pero busca la humanidad.

Lessing emprende la investigación de las obras masónicas por vía negativa. No pueden consistir en «sus discursos y cánticos», porque «eso lo tienen en común con muchos discursos y cánticos». Aquí hallamos su crítica a las instituciones reales de la masonería. Excluidas las obras rituales como la marca distintiva de su esencia, el profano dirige entonces su mirada hacia lo que los masones «hacen en favor de la generalidad de los ciudadanos del Estado del que son miembros», tales como la creación

de «una gran inclusa», o «dan trabajo a las muchachas pobres, les hacen hacer bolillos y bordados», «organizan clases de dibujo para chicos pobres bien dotados», «apoyan la escuela filantrópica de Basedow» (*D*, 608-609). A la relativización de los hechos rituales como lo característico de la esencia masónica, le sucede la relativización de los hechos filantrópicos.

El plus adicional que les confiere autenticidad no reside en un derroche exotérico de beneficencia, en esas «obras *ad extra*» merced a las cuales son conocidos ante el público. Ellas no son sino un señuelo destinado a sacar de la bisoñez al hombre: «Las obras que llaman la atención del pueblo —sólo las obras que hacen *meramente* para llamar la atención del pueblo» (*D*, 610). Estos gestos ostentosos hacia fuera, a la vez veladores y desveladores de algo más sustancial, que encubren y descubren al unísono el núcleo de la masonería, desempeñan la misma función que la revelación. En *La educación* hallamos la clave de las palabras de Falk: «No, no; llegará, seguro que llegará el tiempo del cumplimiento, cuando el hombre, a medida que su inteligencia se vaya convenciendo de que el futuro será mejor cada vez, no tenga ya necesidad de recabar de ese mismo futuro motivos para sus acciones; el tiempo en que el hombre hará el bien porque es el bien y no porque se establezcan premios arbitrarios con el fin, propiamente, de fijar y robustecer su voluble mirada para que sepa ver los premios *interiores* del bien, que son mejores» (*E*, 592).

Reencontramos la apelación a la *Gesinnungsethik* como estrato fundamental de la masonería. La obra resta en secreto en la medida en que es primordialmente una obra del interior, de la forma de sentir que implica al hombre entero con la humanidad entera representada en el otro. La masonería, con su praxis, es la quiebra del futuro. Quiere vivir el presente en la vida interior que une prácticamente a los hombres por mor del disfrute del presente mismo, no por su ubicación en la cadena de los medios-fines. El futuro utópico es destruido en su segregación radical del presente. De nuevo se impone el parangón entre ambos escritos casi coetáneos. En uno los milagros y las profecías, en otro las obras de caridad, entendidas como un milagro laico, son las obras de Dios, la revelación divina, que sirven de medio para atisbar algo más esencial que dichos milagros.

Estas ideas cobijan una densa teología. El Dios del espíritu vive en las obras del espíritu del hombre. Por eso estas obras no

pueden imputarse al individuo, a la persona con nombre. Ese *motivo de más*, la confianza en el disfrute humano impersonal de la buena acción, explica la especificidad de la conducta masónica, el secreto de sus verdaderas obras. Ellas son su huella dactilar, quienes le imprimen su prístino carácter: «Las verdaderas obras de los francmasones apuntan a hacer superfluas en su mayor parte todas esas que suelen llamarse buenas obras» (*D*, 610). Una buena obra no puede ser dicha. Las obras se muestran, no se dicen; brillan por sí mismas. No se dicen, porque entonces brillaría pomposamente el yo que las pronuncia. El secreto de las obras es el secreto respecto del autor de las obras, puesto que se refugia en el arcano. En su teleología, las obras a las que se consagran los masones anticipan la figura de la autonomía que debe consumarse en el estadio final, donde todos los hombres son el Uno y el Todo. Si, en efecto, la anticipa, ya no ha lugar para la acción filantrópica. La buena obra, la masónica, proyectaría sobre el individuo una autonomía tal que tornaría superfluos los benefactores, porque la dignidad del hombre reza que cada uno se haga responsable de su vida. La filantropía como beneficencia acepta y presupone las diferencias; sutura las divisiones, pero no las resuelve ni las supera. Sólo una praxis generadora de seres autónomos extiende la bondad en el mundo.

El masón se ve obligado a exteriorizarse en gestos ostentosos de beneficencia, pero, insiste cansinamente Falk, siempre en este mundo, porque su reino es de este mundo: «han hecho todo lo bueno que hay ya en el mundo —fíjate bien: en el *mundo*. Y siguen trabajando en todo lo bueno que irá habiendo en el mundo —fíjate bien: en el *mundo*» (*D*, 610). La revelación y la masonería tienden a consumirse, a extinguirse por sí mismas, haciéndose prescindibles. Logran este objetivo educando la razón práctica para que reconozca los productos de este mundo (único que admite Lessing) como resultado de su trabajo, erigiendo a la humanidad en activa y, por lo tanto, en divina, espiritual.

El segundo *Diálogo* retoma la dificultad de discriminar *teóricamente* las acciones visibles de los masones y las verdaderas acciones. Una cesura separa su rostro exotérico del esotérico. Sabemos que las verdaderas acciones de los masones son acciones *buenas*, pero no hay que confundirlas con las que *habitualmente* son consideradas *buenas*. En el plano del discurso, de las palabras, el acertijo es indescifrable, mas no lo es en el plano de

la acción o de la *Gesinnung*. El diálogo es una búsqueda escéptica, destinada a producir una verdad interior que se manifiesta prácticamente.[8] Frente a quienes aspiran a que el discurso lo transparente todo, la acción es secreta. Es secreta bajo la forma del discurso, no bajo la de la acción. La metáfora que Lessing emplea es elocuente. Falk abandona a su amigo para cazar una mariposa (el acertijo), que lo atrae de mata en mata hasta pasar a la otra parte de un arroyo. Esa mariposa esquiva, ese acertijo planteado por Falk, tampoco está al alcance de Ernst, quien resignado confiesa: «Tampoco voy a coger esa mariposa. Así que no me tomo ninguna molestia más... Francmasones ortodoxos o herejes —todos juegan con palabras, se les pregunta y contestan sin contestar» (*D*, 611). Sólo la praxis delata la especificidad de lo masónico. Ése será el cometido del segundo *Diálogo*, donde afronta una breve reflexión acerca del Estado.

6. *La masonería, el Estado y la sociedad*

Conviene no desdeñar las relaciones de Lessing con la masonería de su época. En este sentido es menester recordar el impulso que Koselleck y sus seguidores (Hölscher, *v.g.*) han dado al estudio de las sociedades secretas en la modernidad. Éstas constituyen importantes propulsoras del advenimiento de la Ilustración y de las revoluciones, y, por lo tanto, coadyuvan a apuntillar el absolutismo. A través de la dialéctica entre la moral y la política en esa etapa histórica Koselleck indica tres funciones del secreto: 1) la función protectora frente al Estado absolutista; 2) la función integradora o aglutinadora de los miembros de la logia, y 3) la función encubridora de las intrigas contra el régimen autoritario. Ninguna coincide plenamente con la racionalización lessinguiana del arcano. La tercera, la que ahora nos concierne, podemos denominarla función *política sensu stricto* y, a diferencia de las dos restantes, que ejercen tareas de índole defensiva, se inserta en una estrategia ofensiva encaminada a la ocupación indirecta y sigilosa del poder del Estado por parte de una con-

8. S.E. Gustafson, «Der Zustand des stummen Staunens: Language Skepticism in *Nathan der Weise* and *Ernst und Falk*», *Lessing Yearbook*, XVIII, 1986, pp. 1-20.

ciencia testaferra de las exigencias de la moral, a la sazón desterrada a los estrechos márgenes de la intimidad. A esta politización de la moral Lessing es radicalmente refractario.

En la genealogía de las patologías burguesas se ha impuesto el diagnóstico de que el absolutismo emerge como la única forma de redimir el orden colectivo en una Europa asolada por las guerras religiosas. La preservación de la paz se alcanza con el expediente de una tajante exclusión y repulsión recíprocas entre religión y política, arrinconando la primera en la conciencia privada y permitiendo al soberano la omnipotencia en el campo público, su completo acaparamiento. A medida que la sociedad comienza a desentumecerse del marcaje del Estado y provoca la dilatación de un ya de por sí henchido tercer estamento, busca hendiduras por donde salir de su ostracismo y reclama su cuota de participación en el poder. Desplazada de los órganos de influencia, la burguesía se aloja en el secreto y en el arte para perfilar una identidad propia. La logia y el teatro, lugares apolíticos por definición, se transforman en el tribunal de la política en el que oficia la conciencia moral, heredera de la potencia crítica de la religión y renovadora de sus ideales universalistas. Protegidos por el arcano y la ficción literaria penetran corrosivamente en las entrañas del *Ancien Régime*. Los *Diálogos* ponen *en escena la masonería*, convirtiéndola en trama literaria, logrando una síntesis de este nuevo tribunal, bastión de la virtud, ante el que comparece la política.

Pero las funciones destacadas por Koselleck no captan la ontología de la masonería de Lessing, pues éste se muestra distante respecto a la vigente en su época. Su actitud crítica obedece a que no ha proyectado la moral sobre la política. Esta cautela le separa del fundamentalismo, que penetrará veloz en la conciencia revolucionaria. Lo anterior no equivale a que consienta la creciente presencia del Estado. En sus *Diálogos* se desmarca de las tentativas de una intervención opresiva del Estado en el despliegue de la sociedad. Mediante el símil de la sociedad de las hormigas y las abejas establece, cuanto menos idealmente, una diferencia entre ambas instancias: «Ernst.— ¡Qué actividad y qué orden al mismo tiempo! Todo el mundo acarrea y arrastra y empuja, y nadie estorba al otro. Míralas, hasta se ayudan. Falk.— Las hormigas viven en sociedad, como las abejas. Ernst.— Y en una sociedad aún más admirable que las abejas. Pues no hay

nadie que las mantenga juntas y las gobierne. Falk.— Ha de ser posible el orden aun sin gobierno». El símil traza una frontera entre sociedad y Estado; la primera incorpora una tendencia hacia una dinámica autónoma y ordenada, basada en obras de reciprocidad, hacia el autogobierno. Sin embargo, nos hallamos en el dominio de los *desiderata*: «Falk.— ¡Qué lástima!». El hecho de que la sociedad humana no sea susceptible de una autoorganización análoga a la de las hormigas determina la existencia del poder. Pero este poder descansa en los déficit de la sociedad, y no debe aumentarlos, sino superarlos. De esta manera, Lessing define el poder despótico como aquel que le sustrae a la sociedad espontaneidad e iniciativa propias y bloquea incluso la autoorganización posible. Una sociedad así bloqueada es víctima del paternalismo, que erige el Estado en el depositario del criterio de la dicha de los particulares y único administrador de la verdad y el error. Aceptar esta situación implica «cohonestar la tiranía» (*D*, 611-612). La consideración de los Estados como medios del individuo para salvaguardar «tanto mejor y más seguro» su proyecto de felicidad, representa el gozne entre el absolutismo y el mundo burgués, pues la seguridad se traslada desde el ámbito de la vida física, de la supervivencia, al de la felicidad, del bienestar.

7. *Escisiones como calamidades*

Así entendida, la felicidad es el suplicio de Tántalo de la humanidad, pues los recursos de los que se vale para conseguirla, «las constituciones políticas» —«medios de invención humana»— sólo logran escindirla, cuartearla: «el medio que une a los hombres para asegurar, mediante esa unión, su felicidad, al mismo tiempo los separa» (*D*, 612-614). Pretende la reconciliación rousseauniana entre el hombre y el súbdito, entre la condición natural de igualdad y la condición civil de desigualdad: «cuando un alemán trata a un francés, un francés a un inglés, o al revés, no es ya un *puro* hombre que trata a un *puro* hombre, recíprocamente atraídos gracias a su igualdad natural, sino que *tal* hombre trata a *tal* hombre, conscientes ambos de la diversidad de sus respectivas tendencias, que los hace ser mutuamente fríos, reservados, desconfiados» (*D*, 614). Una reconciliación infecta-

da de calamidades, abocada al fracaso en la sociedad civil, pues «no puede unir a los hombres sin separarlos, ni separarlos sin consolidar abismos entre ellos, sin interponer entre ellos murallas divisorias». A la disgregación de la humanidad en pueblos, defendidos por sus respectivos Estados, le acompaña su diáspora en religiones: «seguirían siendo los hombres judíos y cristianos, turcos y demás..., discutiendo entre ellos por una determinada primacía espiritual en la que basan unos derechos que jamás se le ocurrirían al hombre natural». La quiebra del género humano llega a su cenit con la tercera calamidad, pues la sociedad civil prosigue «su separación... hasta el infinito», dislocada en clases superiores e inferiores, ricas y pobres: «es imposible que todos sus miembros tengan la misma relación entre sí. Por más que participen todos en la legislación, no pueden tener la misma participación, por lo menos no pueden intervenir directamente en la misma medida. Habrá, pues, miembros superiores e inferiores. Aunque empezaran repartiéndose entre sí en partes iguales todas las posesiones del Estado, ese reparto igualitario no duraría ni dos generaciones. [...] Así que habrá miembros más ricos y miembros más pobres. [...] Y ahora piensa cuánto mal hay en el mundo que no tenga su motivo en esa diferencia de clases» (*D*, 615-616).

Las escisiones de la sociedad civil, peraltadas por las que produce el gobierno y aumentadas por las rivalidades entre Estados, levantan nuevos obstáculos para el ideal cosmopolita e igualitario. Los Estados ahondan, desvirtúan la diversidad interna a la sociedad. No hay escapatoria al círculo sociedad civil-Estado, que siempre acarrea hiatos cada vez más profundos y alejados del *hèn kaì pân* universal. Mas la cuestión apremiante reside en si esta coyuntura puede paliarse apelando a una razón moral revolucionaria. Lessing se muestra aquí rotundo. No se puede proclamar a voz en grito el contenido de la caja de Pandora. Ernst, iniciado en la masonería, familiarizado con su verdadera ontología, se percata de que si la moral franquea los dominios de su propia esfera de acción y se introduce en el terreno de la política, entonces se desnaturaliza, pierde su pretensión de validez universal, incapaz de trascender la unilateralidad de la posición personal: «Ernst.— Yo no lo diría tan alto. [...] Se puede llegar a abusar de una verdad de la que cada cual juzga según su propia situación. Falk.— Amigo, ¿sabes que ya eres medio francmasón? [...] Ya conoces verdades que es mejor callar-

las. Ernst.— Pero que se las *podría* decir. Falk.— El sabio no *puede* decir lo que es mejor callarse» (*D*, 612).

¿Debe ser usado políticamente nuestro diagnóstico? Esa verdad la sabemos, ¿debemos publicarla en alta voz? Conquistada la clave de la evolución de la sociedad civil, contraria a la humanidad, surge la paradoja. No se debe dar una publicidad indiscriminada a esta verdad. Los intereses en propagar la humanidad no tienen una aplicación directa a la política. La vía rápida de la publicidad posee también la estructura apocalíptica de la aceleración de la educación del género humano. Esa verdad, en caso de ser publicada, no ganaría en universalidad, sino, a la inversa, ganaría en parcialidad. En manos de los individuos, no fomentaría la genuina comunicación, sino que, al refractarse en las diferencias de juicio según la situación de cada uno, potenciaría la misma división social que se quiere superar. Lessing parece haber barruntado la ligazón entre fundamentalismo moral y terror. Por eso, no apuesta por una política revolucionaria. De ahí que el sabio no pueda decir lo que es mejor callarse. No se puede traducir de manera inmediata una verdad teórica en una verdad práctica, ni una verdad moral en una verdad política.

Si se despoja del sigilo, su protección, y pone de manifiesto las implicaciones políticas de su descubrimiento, comete un abuso, por supuesto, frente al poder, de esa verdad moral. El masón prefiere la paciente discreción y la certeza de una alianza con un futuro propicio, con una filosofía de la historia de corazón utópico. Prefiere una actividad práctica que jamás se sustraiga a las relaciones entre tú y yo, a las relaciones de amistad como una anticipación de una comunidad cosmopolita e igualitaria. La verdad teórica es abstracta, mientras que la práctica es una verdad viva entre un tú y un yo. Antes negamos que la utopía se cumpla en un momento determinado, pero no hemos negado la utopía. Cuando la discreción se vuelve prematuramente público desafío, la virtud acaba pereciendo, o, como en *Emilia Galotti*, en un suicidio inducido, premonitorio y promisorio. Es una muerte redentora, al igual que el silencio masónico es tan sólo estratégico, persuadido de que sus obras discretas, pero obras al fin y al cabo, obtendrán sus frutos.[9] Luego

9. M. Kommerell, *Lessing y Aristóteles*, Visor, Madrid, 1990, p. 164; cf. H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 13-41, y J.L. Villacañas, *Tragedia y teodicea de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller*, Visor, Madrid, 1993, pp. 166-181.

Lessing no niega la posibilidad de una política, sino sólo, *avant la lettre*, de una política *a lo Robespierre*.

La sociedad civil, en la medida en que responde a una serie de necesidades, produce desigualdades, que posteriormente pueden ser o no reforzadas por el Estado. Aquélla genera inexorablemente esos males, incuba los prejuicios falsamente patrióticos de sus pueblos, de una religión nativa prepotente e intolerante, y de un lustre hipócrita que imprime grandeza social a unas clases e insignificancia a otras (*D*, 616-617). El gobierno no sólo acepta las desigualdades de la sociedad civil, sino que puede dirigir su acción a regularlas o a extremarlas, trocando las diferencias móviles en diferencias estables, fijas, feudales. Aunque no se puede dar sociedad civil sin Estado, dejada aquélla a una hipotética autoorganización, produciría diferencias en modo alguno tan inhumanas como las que produce un Estado erigido sobre ellas. El Estado siempre es necesario, pero no lo es el Estado feudal y despótico. Cuando éste se instaura, sólo de la propia sociedad civil, no del fundamentalismo moral, se deben extraer las energías para reformarlo. Únicamente dentro de sus dominios la razón humana logra medir sus fuerzas, y en ese forcejeo llega a ser consciente de las virtualidades de las mismas. La doctrina de la *perfectio* se temporaliza, la razón se vuelve histórica[10] también en esta relación entre sociedad y Estado. La sociedad civil permite entrar en liza al prejuicio y a la razón, al mal y al bien, les permite confrontarse dialógica y dialécticamente: «Si la sociedad civil no trajera consigo otro bien que la posibilidad de construir la razón humana en ella, la bendeciría yo a pesar de males incluso mayores» (*D*, 616). Pero por mucho que se perfeccione, la sociedad civil nunca será la sociedad de las hormigas, las diferencias siempre existirán en ella, y el Estado será perenne. La masonería, sin embargo, no puede operar para mejorar el Estado. Esta tarea les compete a los ciudadanos. Siempre habrá diferencias sociales y Estado. Y en ese desorden inextirpable adquiere la masonería su vocación moral.

Por tanto, la sociedad civil es el territorio del mal y del bien. Una metáfora flamígera[11] desvela la clave funcional del solapa-

---

10. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, p. 362 (trad. cast. *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 345).

11. E. Bahr, «Die Bild —und Sinnbereiche von Feuer und Wasser in Lessings *Nathan der Weise*», *Lessings Yearbook*, VI (1974), pp. 83-96.

miento (nunca suplantación) entre sociedad civil (el fuego) y masonería (chimenea): «Ernst.— Quien quiera aprovecharse del fuego, dice el refrán, ha de tolerar el humo. Falk.— Por supuesto. Pero, porque el humo sea inseparable del fuego, ¿no hay que fabricar una chimenea? ¿El inventor de la chimenea fue por eso enemigo del fuego?» (*D*, 616). La masonería abre una espita lo justo para que el ineludible y enojoso acompañante del fuego, el humo, las calamidades precitadas, no apague la llama ni haga el aire irrespirable. Pero de la vigencia inexorable de ese mal, de esas escisiones, no se sigue su ejemplaridad. Su existencia evidente no debe devenir esencia, ni omnipotencia su insoslayable potencia. La misión de los masones (homologable con la finalidad de la chimenea) se cifra en «que esas separaciones no sean mayores de lo que la necesidad requiera», «que sus consecuencias sean lo menos perjudiciales que quepa» (*D*, 617). La masonería brota del estado evolutivo de la sociedad civil, siempre a mitad de camino entre la cohesión y la tensión, siempre sede de la insociable sociabilidad. Las diferencias civiles aumentan bajo un poder cosificador y potenciador de sus propias divisiones y son aún mayores que las que engendra la estructura social de relaciones recíprocas.

Esa misión no puede ser objeto de prohibición (al tratarse de una tarea eminentemente moral no es peligrosa políticamente) ni de mandato legal (si fuera vinculante para el conjunto de los súbditos de un Estado, resultaría inútil, porque reduciría erróneamente esa enfermedad a una patria, olvidando que infecta todo lo político, todo lo estatal, todo lo patriótico). Arropa la oposición a los males inevitables de la sociedad civil con un carácter elitista, no al alcance de cualquiera: «no puede ser más que un *Opus supererogatorum* (una obra supererogatoria), y no cabría sino desear que los más sabios y mejores de cada Estado se sometieran libremente a este *Operi supererogato*» (*D*, 617). Son acciones ejecutadas al margen de las impuestas por cierta obligación contractual y sin necesidad de reciprocidad, que provienen de la *Gesinnung*.

Hemos de reparar en dos puntos fundamentales. En primer lugar, la denominación que ahora asume el mal. Se llama prejuicio, el sempiterno enemigo de la *Aufklärung*. Prejuicio, heteronomía y razón pasiva se constituyen en términos intercambiables. Lessing acuña así una sinonimia, cuya réplica es pensar por sí

mismo, autonomía y razón activa, que asimilará la mejor veta de la filosofía ilustrada alemana, con Kant al frente. En segundo lugar, la resistencia contra los prejuicios, la arquitectura de la razón, es promovida por una élite, «los más sabios y mejores». A pesar de los denodados esfuerzos de Lessing por democratizar y popularizar la Ilustración, el elitismo, la aristocracia deja su rastro en el camino que proseguirá ese movimiento hasta su perversión en las figuras idealistas y románticas del héroe y del genio.[12]

8. *Mal y Estado: política y humanidad*

Hemos conseguido descifrar un poco más el significado críptico de las *verdaderas acciones* de los masones. El objetivo de la masonería estribaría en neutralizar las diferencias producidas por la sociedad civil, en las que el Estado cifra su necesidad. Esta tesis implica discriminar entre aquellas diferencias producidas por la sociedad civil-Estado como necesarias y aquéllas producidas por la incidencia del Estado en la sociedad civil como innecesarias, como obra estrictamente del poder político: «Falk.— ¿Qué pasaría si fueran los francmasones quienes han tomado sobre sí también la tarea de reducir lo más posible esas separaciones por las que los hombres se son mutuamente tan extraños?» (*D*, 618). En el tercer *Diálogo* reitera esta sapiencia recién adquirida. El trabajo masónico consiste en «contrarrestar los males inevitables que trae consigo el Estado». Ante esta intuición del profano Ernst, exclama el iniciado: «Falk.— ¡Los males inevitables del Estado! No de este y de aquel Estado. No los males inevitables que se siguen de una determinada constitución una vez aceptada. De ésos no se ocupa nunca el francmasón, por lo menos en cuanto tal. Su mitigación y curación déjalas en manos del ciudadano... De muy distinta índole, de muy superior índole son los males que constituyen el objeto de la actividad del francmasón» (*D*, 619). La actividad masónica no se refiere a los males políticamente solubles, pues éstos les conciernen a los ciudadanos. Al ciudadano le compete configurar un bien político, pero que nunca será el bien hu-

12. W. Hardtwig, «Eliteanspruch und Geheimnis in den Geheimgesellschaften des 18. Jahrhunderts», en *Aufklärung und Geheimgesellschaften* (ed. a cargo de H. Reinalter), Oldenburg, Múnich, 1989, pp. 63-86.

mano. El poder siempre se asienta sobre las diferencias, de ahí que la política, desde el ideal de humanidad, siga considerándose un mal. El bien, desde el punto de vista de la política —la configuración de un Estado, de una buena constitución—, es, desde el punto de vista de la humanidad, un mal, porque causa separaciones. En la sociedad civil localizamos males *mitigables y curables*. Luego estos males «accidentalmente» *inevitables* «de este y de aquel Estado», «de una determinada constitución» se pueden conjurar, son *evitables* mediante la participación del ciudadano. El francmasón también se ocupa de ello, pero no como tal, sino como ciudadano.

A la política le aqueja otro mal de índole «esencialmente» *inevitable*, inherente no a uno particular, sino al Estado en general, «males de los que no puede librarse el más feliz de los ciudadanos». La masonería debe convertir la sociedad civil en una sociedad humana, perseguir, mediante la máxima erosión posible de los prejuicios, la inviable fusión del hombre y del ciudadano. Persigue una meta asintótica, pues sólo en la polis la razón es arquitecta del edificio que la aloja. De ahí la inevitabilidad de esas calamidades y la imposibilidad de una supresión que sería suicida: «Falk.— ¿Suprimirlos enteramente? Eso es imposible. Pues junto con ellos se aniquilaría al Estado mismo. [...] Todo lo más, podría llamarse aquí contrarrestar al provocar de lejos esa sensación [, la idea de esos males] en el hombre, favorecer su germinación, transplantarla, podarla, quitarle las hojas secas. ¿Comprendes ahora por qué dije que, aunque estuvieron siempre activos los francmasones, no obstante pudieron pasar siglos sin que se pudiera decir: eso lo han hecho ellos?» (*D*, 619-620).

El ciudadano debe procurar que no aumenten las divisiones introducidas por cada Estado en la sociedad civil, que no se convierta en un mecanismo generador de mayor fragmentación. El masón debe reducir las diferencias mismas de la sociedad civil y del Estado. La esfera de acción del ciudadano y la del masón son distintas. El ciudadano debe coadyuvar a conseguir un poder *humanizado*. Pero para el masón el *poder* humanizado es a su vez inhumano, porque sigue unificando a los hombres a través de su división. La afinidad entre la francmasonería y la revelación se evidencia aquí con toda su fuerza. Ambas anticipan, vislumbran un motivo éticamente superior, preceden a la razón al tiempo que le dejan expedito el camino; en aquéllas fermenta

ésta. En el pasaje citado reaparece el problema del anonimato, del secreto de las obras masónicas. La masonería ha cumplido desde siempre su función, pero no lo ha podido desvelar. La revelación y la masonería son obras anónimas. En la medida en que la revelación se cosifica en un profeta, en una letra, perece, al igual que la masonería cuando es designada con el nombre civil del ciudadano.

9. *Cosificación de la masonería*

Lessing pretende apresar la *verdadera ontología*, el espíritu de la masonería y busca un ideal-tipo tan próximo a sus manifestaciones históricas como para proponer un atinado sumario de sus prístinas funciones, pero tan alejado de las mismas como para no identificarla con la ganga capciosa (alquimistas, taumaturgos, visionarios, bufones cortesanos...). En el cuarto *Diálogo* el profano se inicia. Recordando la división trinitaria de la historia (Padre, Hijo y Espíritu Santo / Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, Nuevo Evangelio Eterno) y revelada la última edad, la del espíritu, a través de la ontología de la francmasonería, quiere llamarse masón para adentrarse en esa etapa cenital de la humanidad. Pero al legalizar su situación, sellar su conversión con el ingreso en la institución, se siente engañado: «Ernst.— Le habla al pueblo el hombre de Dios de una tierra que mana leche y miel, ¿y el pueblo no va a suspirar por ella? ¿No va a murmurar del hombre de Dios, si en vez de conducirlo a esa tierra alabada, lo conduce al áspero desierto?» (*D*, 623). El engaño resulta de haber preterido las advertencias de Falk: «se puede ser algo sin llevar el nombre» (*D*, 620), «¿No te dije acaso que es posible cumplir los más graves deberes de la francmasonería, sin llamarse francmasón?» (*D*, 624). La acción moral, en tanto que anónima, puede hacerse sin nombre, sin menciones, sin lenguaje. El secreto es tal incluso para el que actúa. La Iglesia invisible es invisible hasta para sus miembros. Es la Iglesia de los buenos, de los salvados, de los justos, de los santos, pero ni los propios feligreses saben quién pertenece a ella. La masonería es una secularización de la Iglesia invisible. En virtud de ese anonimato precisa la tolerancia. La confusión del «secreto con ciertas ocultaciones» (*D*, 625) es análoga a la de la fe con la Iglesia: «De la bonanza

exterior de la Iglesia no se puede deducir nada, absolutamente nada, acerca de la fe de sus miembros. Más aún, hay un cierto bienestar exterior de estos que sólo milagrosamente sería compatible con la verdadera fe. Tampoco se llevaron bien nunca una y otra, sino que, como la Historia enseña, siempre la una arruinó a la otra».[13] De la Iglesia exterior, visible, no se puede inferir nada de la Iglesia interior, invisible. Ése es el genuino secreto, ineliminable. Únicamente puede ser penetrado mediante la participación en él, realizando nuevas obras que a su vez son secretos.

La historia no queda clausurada ni bloqueada por el comienzo, esto es, por la revelación, por el esquema de la francmasonería. Estas «envolturas» son idóneas para las etapas iniciales de la educación del género humano, pero en absoluto definitivas. Sirven para llamar la atención sobre algo más importante. Su cometido se agota ahí, y no debe invertirse la relación medio-fin. Trastocada ésta, lo accidental desplaza a lo esencial, la letra al espíritu, la minoría a la mayoría de edad. Falk reflexiona sobre la decepcionante experiencia masónica de Ernst: «¿Me has dicho, has sabido decirme que no otros sino los novicios de la Orden, son atraídos por esos caprichos de fabricar oro, de conjurar espíritus, de los [templarios]; no otros sino niños y gentes que no tienen ningún reparo en abusar de los niños? Pero los niños se hacen hombres». La respuesta de Ernst se hace eco de esa fatal confusión: «En el fondo, amigo, no son esas niñerías las que me ponen de mal humor. [...] Pero lo que me inquieta es que lo único que veo por todas partes, lo único que por todas partes oigo son esas niñerías: es que nadie quiere saber nada de eso cuya expectativa suscitaste *tú* en mí» (*D*, 627). Lo nefasto no estriba en la positividad del estadio cosificado, sino en que no se divisa un estadio no cosificado, cuya representación es clave: un diálogo de alter y ego. El Uno y el Todo de la vida del espíritu, la unidad del individuo y la especie se anticipa en la relación personal directa entre tú y yo.

La minoría de edad autoculpable se contenta con los ritos y divertimentos, con los milagros, profecías y signos prodigiosos,

---

13. En términos muy parecidos reitera Falk, el masón (en cuanto a su esencia, al espíritu, y no a su afiliación): «Hace demasiado tiempo que estoy desconectado de todo tipo de logias. Son dos cosas muy distintas el no haber podido durante un cierto tiempo entrar en las *logias de antes* y el *estar excluido de la francmasonería*» (*D*, 628; cf. *E*, 590-591).

hace degenerar las verdaderas obras en un indolente pasatiempo: «Ernst.— ¡Pero todo aquello era entretener, entretener y nada más que entretener! [...] El uno quiere fabricar oro, el otro conjurar espíritus, un tercero restaurar los [templarios]». Ese regocijo en lo accesorio olvida su mera índole de indicio, de acicate, de estímulo para algo superior que se alcanza en y por la acción: «Falk.— Pues que en todos esos ensueños veo esfuerzos en pos de la realidad, que, de todos esos extravíos, puede sacarse por dónde irá el verdadero camino» (*D*, 624-625). La razón aprende de su errancia, se forja y pule midiéndose con sus ilusiones y cosificaciones, pero no queda anclada ahí, pues no puede abdicar del esfuerzo por remontarlas (*D*, 628). Quizá el hecho de que la masonería real, histórica, no haya sido capaz de auspiciar una forma de expandirse basada en el tú y el yo, y haya permanecido momificada en ritos y niñerías, sea tan sólo un rodeo. En el fondo se prevé que el actual esquema de la masonería sea superado a causa de un exceso de cosificación y porque ya hay demasiados masones incluso en el gobierno. Asaltada por el doble frente de una simbología hueca y un uso-abuso político, la masonería histórica no se encuentra en condiciones de promover la conciencia práctica correspondiente al ideal de humanidad.

La principal crítica de Lessing al cosmos político de su época consiste en que el poder ha excedido sus límites, en la medida en que ha seducido para su provecho a la sociedad civil y a la masonería. Ha utilizado las diferencias de la sociedad civil para consolidarse en un Estado paternalista. Ha sabido domesticar la genuina actuación de la masonería en tanto que la ha introducido en el propio Estado, convirtiéndola en una pieza de su engranaje. El Estado ha engullido, merced a su capacidad seductora, no sólo las esferas de acción de la sociedad civil, sino también las de la masonería. Ha devorado la sustancia de ésta, reduciéndola ora a simple ritual, ora a instrumento político. Estos síntomas auguran una perentoria renovación y superación de las formas históricas de la masonería. ¿Cómo resistir a la seducción del poder, cómo dotar a las personas de mecanismos que la neutralicen?[14] Ese mecanismo, centrado en la amistad, será el auténti-

14. A. Heller, *Crítica de la ilustración*, Península, Barcelona, 1984, pp. 13 y ss. Cf. W. Heise, «Lessings "Ernst und Falk"», *Weimarer Beiträge*, XXV/11, 1979, pp. 5-20; G.L. Fink, «Lessings Ernst und Falk. Das moralische Glaubensbekenntnis eines kosmopolitischen Individualisten», *Recherches Germaniques*,

camente masónico, puesto que la masonería histórica, la vigente, ya se ha dejado seducir por él. La amistad es un drenaje de la seducción, un vaciamiento del poder, del inhumano y también del humanizado, al hacer fuertes a los individuos como meros hombres.

10. *Acción y revolución*

La masonería histórica ha sido utilizada por el despotismo ilustrado para frenar el acceso a la ilustración, para anularla como mecanismo de resistencia contra la seducción del poder: «Entre las personas que hacen las leyes o que las aplican, ya hay incluso demasiados masones» (*D*, 628). Se entretiene al pueblo con «niñerías» para postrarlo en la infancia, siempre necesitada de un Padre. El poder ha tergiversado el sentido auténtico de la Ilustración y de la masonería, camuflando la discriminación religiosa y social, poniendo trabas al esfuerzo del pueblo para saciar su sed de verdad,[15] raptando la autonomía en el pensar y en el obrar. La antropología lessinguiana de la acción se torna una filosofía práctica de la historia que no cede a nadie ni a nada providencial el quiliasmo de la humanidad. La Providencia es el curso mismo que roturan las obras de los hombres, falibles, y, en consecuencia, con meandros. Esa filosofía práctica de la historia incorpora un sujeto que ve la perfección bajo la forma de la perfectibilidad, como una tarea, es decir, que no se despliega en virtud de su propia inercia, sino que la parusía del Espíritu ha de producirse por la acción libre. El masón, el ilustrado lessinguiano no es un visionario, ni un fanático. No hace de su causa un *casus belli*. El

---

10 (1980), pp. 18-64; N. Schindler, «Freimaurerkult im 18. Jahrhundert», en *Klassen und Kultur*, Syndikat, Frankfurt, 1982, pp. 205-261; H.B. Nisbert, «Zur Funktion des Geheimnisses in Lessings Ernst und Falk», en *Lessing und die Toleranz*, ed. a cargo de P. Freimark *et al.*, Múnich, 1986, pp. 291-309; M.B. Cragnolini, «Lessing, la francmasonería y el anarquismo utópico: motivos de una desilusión», *Ágora*, 13/1 (1994), pp. 81-94; y A. Andreu, «La ontología de Lessing y las metáforas de la deshumanización», *Daimon*, 8 (1994).

15. Carta a Nicolai del 25 de agosto de 1769 (*Briefe von und an Lessing 1743-1770*, ed. a cargo de Helmuth Kiesel, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 1987, vol. 11/1, pp. 623-624) y carta a su amigo Gleim del 22 de marzo de 1772 (*Briefe... 1770-1776*, 1988, vol. 11/2, p. 382).

libro de la historia no puede cerrarse a destiempo y tras sus primeros capítulos. En *La educación* y en el quinto *Diálogo* se desmiente categóricamente la pretensión de Koselleck de convertir a Lessing en propedéutica de la revolución y de los iluminados.[16] En el quinto *Diálogo*, a quienes desean emular en Europa la Revolución Americana y fundar «su reino con las armas en la mano», les replica: «el francmasón espera tranquilo que salga el sol y deja arder los cirios mientras quieran y puedan... Lo que cuesta sangre no vale la pena de la sangre».[17] La revolución nunca va a propiciar un poder mejor, que, por ser tal, constituye un foco de seducción destructiva. Carece de sentido colaborar en un proyecto humanitario que exija la muerte de algún hombre, puesto que el Uno y el Todo jamás puede ser violado. La masonería se consagra a hallar una vía de despliegue de la humanidad que no sea cómplice de ningún tipo de segregación y aún menos de la exclusión por la violencia de la muerte.

En la *Educación* insiste en este mensaje: «§ 86: Llegará... el tiempo de *un nuevo Evangelio*. § 88: Algunos fanáticos de los siglos XIII y XIV tal vez captaron una ráfaga de ese nuevo Evangelio eterno y se equivocaron solamente al anunciar tan próxima su irrupción. [...] § 89: Sólo que lo aceleraron, sólo que creyeron poder convertir de golpe a sus contemporáneos, salidos apenas de la niñez, sin ilustración ni preparación, en varones dignos de esa su *tercera edad*. § 90: Y eso es lo que los convertía en fanáticos. El fanático obtiene a menudo muy justas visiones del futuro, pero es incapaz de esperar ese futuro» (*E*, 592-593). En su incapacidad de esperar reside el fanatismo del fanático, no en el desatino del ideal al que tiende. La marca distintiva del fanático estriba en querer encarnar *hic et nunc* la tercera Edad, la Edad del Espíritu. Quiere colmar en sí mismo la perfección, negando su carácter asintótico y deteniendo extemporáneamente el proceso de perfeccionamiento. De ahí que su reverso sea el tolerante, el paciente. La revolución no produce una comunicación hu-

16. Koselleck presenta el epígrafe dedicado a Lessing en *Crítica y crisis* con el título *La revolución oculta contra el Estado: La función política de la logia secreta (Lessing)*.

17. *D*, 629. Esta idea ha dado pábulo a una visión de Lessing muy extendida que resume bien el título de una contribución de E. Bahr, «Lessing: Ein konservativer Revolutionär? Zu "Ernst und Falk: Gespräche für Freimäurer"», en *Lessing in heutiger Sicht*, Ohio, 1976, pp. 299-306.

mana entre tú y yo, sino que siempre acaba afirmando la eventualidad de la muerte y de la exclusión. La revolución adopta miméticamente la aceleración del tiempo característica del apocalipsis, se cree el Juicio final capaz de distinguir, usurpando la potestad de la Providencia, quién merece vivir y quién morir, los buenos y los malos, la Iglesia invisible y la visible.

En su propósito de compensar esa aceleración del tiempo típica de la conciencia histórica de la modernidad, Koselleck podría haber considerado a Lessing como un aliado. Aquél pretende dar entrada a una nueva comprensión de lo moderno que no esté esencialmente volcada hacia la expectativa, sino que se asiente en una noción del tiempo equilibrada entre experiencia y expectativa. Y así está configurada también la filosofía de la historia de Lessing. *Geduld* y *dulden* comparten etimología. La tolerancia exige paciencia, pero no pasividad, puesto que la espera del tolerante es actuar en consecuencia, al compás y consciente de las circunstancias de cada momento. ¿Acaso no es posible algún síntoma empírico, alguna revelación, alguna anticipación de esa Edad del Espíritu? No mediante la muerte y la exclusión, mediante la estrategia revolucionaria.

11. *Amistad*

Hemos de retrotraernos al comienzo para engarzar con el último *Diálogo*. A ambos protagonistas les separaba el secreto, pero los vinculaba la amistad: «Falk.— No hay cosa mejor que *pensar en alta voz* con un amigo» (*D*, 606). En la parte postrera disuelve la francmasonería en un amistoso «deliberar sobre las cosas más importantes» (*D*, 632), pues «en el fondo se apoya, no en *vinculaciones externas* que tan fácilmente degeneran en *ordenamientos sociales*, sino en el sentimiento comunitario de espíritus afines» (*D*, 630). La amistad no es privativa ni excluyente, sino dialógica. La estructura de ese diálogo es formal, pues cualquiera puede ocupar el lugar del tú y del yo. Luego, aunque lo dicho entre alter y ego se mantiene en secreto, su forma se expande hasta coincidir todos en el tú, hasta unir el individuo y la especie. Sólo así la masonería se propaga de una manera que anticipa la Iglesia del espíritu. La masonería auténtica neutralizaría el montante seductor del poder al fortalecer las relaciones

interpersonales. Su finalidad apunta a impedir el vaciamiento de nuestra interioridad, a robustecer nuestra humanidad frente a los dispositivos opresores y a fundar una existencia ajena a las escisiones. La realización, aun parcial, en el tiempo, en la historia, de la verdad de razón de la pura humanidad es la amistad. En ella se suspenden los prejuicios, se conjuran los males, constituyendo la relación fundamental de la tercera edad del género humano, y las demás relaciones de reciprocidad han de erigirse en la reprocidad de lo esencial que define a la amistad.[18]

Hay así una conjunción básica entre la francmasonería y la Ilustración, a despecho de una episódica unión coyuntural. Mediante esa convergencia Lessing se rebela contra la desvirtuación de la fractura hombre-ciudadano, humanidad-sociedad civil, que había consagrado el absolutismo por mor de la paz y de la que pronto se beneficiará el sistema burgués por mor de la eficacia. Tal conjunción sólo pudo durar el breve espacio de la *aetas kantiana*, de 1781 a 1800.

III. **Historia efectual**

Un defecto de Koselleck reside en haber atendido con creces, en demasía incluso, la historia efectual de los iluminados, y haber soslayado la historia efectual de los *Diálogos* de Lessing, que matizan la unilateralidad de su desarrollo explicativo de la Ilustración. Mencionamos al inicio el carácter de *palimpsesto* de los *Diálogos para francmasones*. Dos reputados autores sobreescribieron en ese texto originario sendas versiones, en ambos casos revisiones radicales, de los *Diálogos*, que anuncian el ocaso de la *Aufklärung* y su reemplazamiento por el Romanticismo. Lessing es la principal voz de la Ilustración alemana; Herder lo es del *Sturm und Drang*, con su marchamo prerromántico, y Friedrich Schlegel representa el epicentro del Romanticismo. Ese interés

18. Un examen prolijo de la amistad en la Ilustración ha sido acometido por diversas monografías: W. Rasch, *Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schriftum des 18. Jahrhunderts*, Niemeyer, Halle, 1936; A. Salomon, «Der Freundschaftskult des 18. Jahrhunderts in Deutschland», *Zeitschrift für Soziologie*, VIII/3, 1979, pp. 279-308; *Frauenfreundschaft-Männerfreundschaft*, ed. a cargo de W. Mauser y B. Becker-Cantarino, Niemeyer, Tübingen, 1991.

por reescribir los diálogos lessinguianos prueban su alcance. Pero al mismo tiempo constituyen una plataforma privilegiada para apreciar esta discontinuidad en el seno de la continuidad, esta metamorfosis de la Ilustración en Romanticismo justo al hilo de la impotencia de la primera.

En el *Aviso* con el que concluye Lessing se anuncia «un sexto diálogo» (*D*, 635), que no ha sido encontrado en la obra póstuma.[19] Quizás esta estructura abierta sea una exhortación a proseguir el diálogo en esta metempsícosis cultural que es la tradición filosófica occidental. Los dos filósofos aludidos propusieron su particular *sexto diálogo*, que supone una alteración fundamental de las ideas del original y un cambio de rumbo en la filosofía alemana.

1. *Herder*

a) *Secreto y progreso*

Herder y Hamann se mostraron muy interesados en los *Diálogos* antes incluso de su publicación. El primer conato de continuación de los mismos por parte de Herder lo encontramos en los diálogos titulados *Glaucón y Nicias*, de alrededor de 1786, aunque salieron a la luz tras su muerte. En ellos adopta Herder una perspectiva ilustrada próxima a Kant: «Ningún príncipe, me parece, debería tolerar una sociedad en la que sólo se escuchara este nombre [moral secreta]; puesto que el nombre mismo es un insulto a la razón y a los derechos de la humanidad más inmediatos y enteramente inalienables; es más, socava la seguridad de su Estado».[20] Allí donde impera el secreto, no existe sino obe-

---

19. Ha habido, sin embargo, tentativas, con escaso éxito, de reconstruirlo a partir de unas lacónicas y poco relevantes observaciones (K.S. Guthke, «Lessings Sechstes Freimaurergespräch», *Zeitschrift für Deutsche Philologie*, 85 [1966], pp. 576-597).

20. *Sämmtliche Werke*, ed. de B. Suphan, Olms, Hildesheim, 1967-1978. A partir de ahora abreviaremos con *SW*, seguida del volumen y de la página. El pasaje citado corresponde a *SW* XV, 169. Cf. P. Müller, *Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Herder, Lessing und Fichte*, Berna, 1965; W. Kohlschmidt, «Lessing und Herder: Sympathie, Distanz, Sachgespräch», en *Lessing und der Kreis seiner Freunde*, pp. 75-86. El texto de Kant al que me refiero es *Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en la filosofía* (*AK* VIII, pp. 389, 394-395, 398).

diencia ciega a un superior invisible, el hombre se degrada a una máquina sin voluntad propia, a un instrumento en manos de fines desconocidos: «Por doquier persigue ahora la ciencia que las leyes sean reconocidas y descubiertas en la naturaleza; cuanto más universalmente sean reconocidas estas leyes, más pura, pero también más universal será la moral que se sigue para los hombres. Ella reside en la naturaleza del hombre y no depende de arbitrio alguno, menos aún del arbitrario instituto de una sociedad secreta» (*SW* XV, 170).

Herder ha interpretado literalmente, y, por ende, falsamente, el sentido del secreto lessinguiano. Ya se ha hecho eco de la leyenda revolucionaria de las asociaciones secretas,[21] sin percatarse de que ellas estarán en los dos frentes, en la corte palaciega y en los líderes de la insurrección. Herder acepta los argumentos de la Ilustración cientifista, que establece una precisa correspondencia entre progreso teórico y progreso moral, sin advertir, a diferencia del bibliotecario de Wolfenbüttel, más rousseauniano, el rostro jánico del despotismo ilustrado, que rentabiliza ideológicamente los éxitos de la ciencia y el florecimiento de la cultura para ocultar su control del pueblo.[22] Reacio a las implicaciones políticas subversivas e incapaz de comprender la peculiaridad apolítica de la praxis propia de la masonería según Lessing, Herder se encamina hacia una visión meramente contemplativa del mundo que anuncia el historicismo.

Paradójicamente, en su temprana *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* de 1774, sí denunció la doble cara de la Ilustración y escarnece la teoría del progreso, hasta el punto de afirmar que la «mecanización de todos los ámbitos de la vida» que ha acarreado, ha rebajado el hombre al rango de «simio de la humanidad» (*SW* V, 539). Aflora una actitud antienciclopedista respecto a una época autocomplaciente que cree estar a punto de alcanzar su cima. Pero en lugar de avanzar hacia la praxis moral, como Lessing, este antienciclopedismo se comple-

---

21. Su temprano ingreso en la orden de los iluminados en 1783 lo había familiarizado con la teoría de la conspiración (W.D. Wilson, *Geheimräte gegen Geheimbünde*, Stuttgart, 1991, pp. 189-211).

22. En sintonía con esta Ilustración oficialista propone en un escrito de 1787, *Idea para el primer instituto patriótico en favor del espíritu universal de Alemania*, una nueva organización de las ciencias y las artes en academias, bajo la supervisión y el mecenazgo de un príncipe ilustrado (*SW* XVI, 610 y ss.).

menta con una filosofía providencialista y contemplativa de la historia, que concibe ésta como «teatro de la divinidad», cuyos actores no dominan sus papeles: «¡Todo es un gran destino impensado, inesperado, no producido por el hombre! ¿No ves, hormiga, que no haces otra cosa que deslizarte sobre la gran rueda del destino?». De este modo, prioriza, en contraposición a *Ernst y Falk*, la figura del «espectador» (*SW* V, 558), tal como luego hará Droysen al convertir su historia en teodicea. Desde sus premisas antilessinguianas, Herder convierte su Dios en *natura naturans de corte cosmológico*. Ese Dios debe manifestar su infinita fuerza en diferentes individualidades, en diferentes pueblos, en diferentes culturas, y la relación con él es primordialmente contemplativa. En la historia brilla Dios, que crea al hombre sólo en tanto momento de expectación estética. Hay aquí un panteísmo, al igual que en Lessing, pero la índole final de la revelación no está basada en el espíritu como unidad práctica de todos, sino que el hombre, creado para contemplar, disfruta estéticamente de la gloria del infinito y aprende a adorar las individualidades nacionales, sin esgrimir jamás la pretensión de superarlas.[23]

b) *Los «Diálogos» en las «Ideas»: panteísmo historicista versus espiritualista*

El eco de Lessing resuena con mayor intensidad en *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, que aparecen con interrupciones desde 1783 hasta 1791. En esta obra hallamos pasajes que evocan los *Diálogos para francmasones*, aunque nuevamente los pone al servicio de intereses muy distintos. Usa la letra contra el espíritu de Lessing. Ese abuso se constata en la relación que establece entre Estado, individuo y felicidad (*SW* XIII, 4). Herder enfrenta instituciones naturales (especie, comunidad, pueblo, nación, familia, raza...) a construcciones artificiales, medios de invención humana (Estado, tiranía, monarquía...). Acusa al Estado de haber nacido por la violencia, destruyendo el humus comunitario previo, constriñendo el espíritu del pueblo (*Volksgeist*). Existen fuerzas expresivas de la naturaleza divina distintas de los artificios mecánicos implicados en el Estado, que pierde su estatuto

23. *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, ed. a cargo de H. Scholz, Berlín, 1916, pp. XC-CI.

de necesidad fundado en la propia sociedad civil. Sin función positiva alguna, el mal, la calamidad por antonomasia, es ahora un Estado que, en relación con la naturaleza divina de la nación, se vuelve un «monstruo»: «Lo que el Estado puede darnos son instrumentos artificiales, pero, por desgracia, puede robarnos algo mucho más esencial» (*SW* XI, 224). De esta manera, las agrupaciones que para Lessing eran prejuicios y perversiones de la sociedad civil, a las que es menester contrarrestar y reducir, se tornan espontáneas para Herder, dignas de ser fomentadas y encarecidas. Lo que para uno alienta la integración, para el otro se transforma en factor de disgregación. La fisura más profunda es ontológica: un panteísmo naturalista en Herder y un panteísmo espiritualista en Lessing. El panteísmo del *hèn kaì pân* propio de la dimensión espiritual de los hombres debe superar esas expresiones individuales de la fuerza infinita de la naturaleza que son las naciones. Herder ha sacralizado las diferencias de las sociedades civiles como manifestaciones de la divinidad; mientras que Lessing entiende que la humanidad, sin censos de pueblos ni de patrias, es la única expresión de la divinidad. En Lessing Dios habita en el espíritu humano sin intermediarios. En Herder Dios es de nuevo *sive* Natura y se encarna en tradiciones nacionales.

c) *Sociedad invisible-visible: la República de las letras*

Apropiándose del germen elitista que ya detectamos en Lessing, sublimado ahora en el concepto herderiano de *humanidad*, Herder suplanta la esencia de la francmasonería, basada en el secreto, por la esencia de la república de los sabios, animada mediante las publicaciones científicas. El «bello sueño de una vida futura» cabe imaginárselo en «el disfrute amigable de todos los sabios y buenos que obran en favor de la humanidad» (*SW* XIV, 251). Esta postura quedará más clara en la segunda entrega de sus *Cartas para el fomento de la humanidad* de 1793, con el subtítulo *Diálogo sobre una sociedad invisible-visible*. La primera parte es una reproducción del segundo diálogo de Lessing. Los nombres propios Ernst y Falk son reemplazados por los pronombres Yo y Él. El primer pronombre personal, trasunto de Herder, insiste, como en *Glaucón y Nicias*, en destacar el anacronismo de la masonería y de cualquier sociedad secreta en la época de la Ilustración. El arcano ha perdido su vigencia: «YO: To-

dos esos símbolos pueden haber sido en otro tiempo buenos y necesarios, pero ya no lo son, según me parece, para nuestra época. Para nuestra época necesitamos justamente lo contrario de su método: *verdad pura, clara, pública, evidente*». La masonería se ha vuelto obsoleta y superflua, incluso peligrosa para la misma Ilustración la praxis esotérica de las sociedades secretas. La alternativa de Herder es la república de las letras: «ÉL: [...] pero nómbrame tu sociedad. YO: *La sociedad de todos los hombres pensantes en todas las partes del mundo*. ÉL: Bastante grande es, pero, lamentablemente, una Iglesia dispersa e invisible. YO: Está reunida, es visible. Su venerable sería Fausto o Goethe... En ella hallo todo lo que me eleva por encima de cualquier separación de la sociedad civil, y no sólo me inicia, también me forma para el trato no con *tales* y *tales* hombres, sino con *hombres en tanto hombres*» (*SW* XVII, 129-130).

El secreto es siempre ofensivo contra el Estado, huele a revolución. Luego urge erradicarlo. El Estado no puede tolerarlo. La masonería ha de refulgir en visibilidad, pues se convierte en el mundo contemplativo de los sabios, en la república de las letras. La praxis era el criterio esencial de la masonería lessinguiana, el pensamiento lo es de la herderiana. Las «verdaderas obras» se encaminaban, en el terreno de la praxis, a reducir al máximo los males inherentes a la sociedad civil, los prejuicios de los pueblos, las religiones y los estamentos. Los insignes miembros de esta sociedad de sabios cumplen de sobra con ese cometido: «ÉL: ¿Y te elevan por encima de todos los prejuicios de los Estados, de la religión, de los estamentos? YO: Completamente. O bien cuando estoy en compañía de *Homero, Platón, Jenofonte, Tácito, Marco Antonio, Bacon, Fenelon* no pienso en absoluto a qué Estado o estamento pertenecen, o a qué pueblo o religión; o bien cuando me lo recuerdan, lo hacen ciertamente de manera menos molesta que pueda o quiera hacerlo tu sociedad visible».

En esta «sociedad idealista» que funda la imprenta no son relevantes las acciones, sino los «principios y las doctrinas». Herder deja en suspenso premeditadamente la respuesta a la pregunta por su realización *en este mundo*: «ÉL: ¿Qué obras? YO: *Poesía, filosofía* e *historia* son, según me parece, las tres luces que iluminan naciones, sectas y estirpes. ¡Un *triángulo sagrado*! La poesía eleva al hombre mediante una presencia grata y sensible de las cosas por encima de todas aquellas separaciones y

unilateralidades. Acerca de eso la filosofía le da principios firmes, duraderos; y si es necesario, la historia no le negará máximas más precisas» (*SW* XVII, 130-131).

Herder sustituye el diálogo entre hombres por el diálogo entre nombres. Reemplaza las verdaderas obras de la francmasonería por las Humanidades. Pero la poesía y la historia son siempre nacionales, espejos del alma diversa de cada pueblo, que distinguen y separan de otros pueblos. La filosofía consiste en la contemplación de todas las manifestaciones poéticas e históricas y es cosmopolita en la medida en que es políglota. Ellas expresan la fuerza de la Providencia y el saber que las abarca deviene la adoración de Dios encarnado en sus individuos, las naciones. El mundo del espíritu ya no es el del *hèn kaì pân*, en cuya forma universal de diálogo entre Yo y Tú todos caben, sino el de los sabios, los genios, los especialistas y profesionales de la cultura.

d) *Humanidades sin praxis*

La praxis de las gentes de letras se reduce a la teoría. La filosofía queda así esquilmada de cualquier veleidad de intervención práctica en la vida. Las acciones se diluyen en «principios y doctrinas», único antídoto contra los males, los prejuicios. Mas un Lessing apócrifo, mermado en su ímpetu, sigue aferrado a la pregunta por las *obras, las acciones*:

> ÉL: ¿Pero acaso no producen obras también estos principios, estas máximas e intuiciones? ¿No daría la sociedad un impulso más? [...] ¿Y cuál sería tu único impulso?
>
> YO: *La humanidad*. Si se le diera a este concepto toda su fuerza, si se lo mostrara en toda la extensión de sus efectos y lo implantara en el corazón de uno mismo y de otros como deber, como el primer deber, universal, ineludible; todos los prejuicios derivados del interés de Estado, de la religón nativa, y el prejuicio más estulto entre todos, el de rango y estamento...
>
> ÉL: ¿Desaparecerían? Estás muy equivocado.
>
> YO: Desaparecer no, pero serían atenuados, limitados, los tornaría inocuos; lo que tu invocada y quizás meritoria sociedad *podría* también producir sólo si *quisiera* hacerlo. ¿No sabes mejor que yo que semejantes victorias sobre el prejuicio deben conseguirse de adentro hacia fuera y no de afuera hacia dentro? Es el modo de pensar quien hace al hombre, no la sociedad; donde

> el primero está presente, la última se forma y afina por sí misma. Reúne a dos hombres que compartan los mismos principios; sin necesidad de argollas y símbolos se entienden y continúan construyendo mediante calladas obras el gran árbol noble de la humanidad [*SW* XVII, 131-132].

Herder, reducido el Estado a simple herramienta, procura compensar la vida artificial de la máquina con la vida natural de la poesía, de la historia y de la filosofía. La humanidad está vinculada a las Humanidades, al espectáculo de Dios en las formas nacionales en que éste se hace transparente. El diálogo transcurre entre sabios, no entre hombres sin más. Las universidades, de la mano de Humboldt y de Schleiermacher, serán pronto el corazón humanista del Estado. Las Humanidades, las especialidades, las especializaciones pierden su montante práctico, su relación con el mero existir del hombre. La humanidad es vaciada hasta hacer de ella un ideal que únicamente allende la sociedad puede ser formulado y realizado. Herder rubrica de esta manera la renuncia definitiva a una injerencia transformadora en la realidad, tal como propugnaba Lessing. La esfera mundana, regenerada por *Ernst y Falk* en el esfuerzo de la amistad, es ahora eliminada y sublimada en un vergel ideal donde sólo mora la élite intelectual. Hay una humanidad que se jacta de superior frente a la humanidad sin nombres ni adjetivos, sobre la que Lessing proponía levantar el reino del espíritu. Con la escisión del hombre en una esfera real y otra ideal se abandona la pretensión de un canje efectivo de la tercera edad, de la utopía humanitaria. El reino del espíritu deja de ser una orientación crítica para la acción mundana y es engullido por los grandes espíritus, que pueden convivir apaciblemente con las contradicciones, los prejuicios y las calamidades de la realidad.[24]

---

24. El interés de Herder por estos temas no cesó y encontramos nuevos escritos en 1800 (*Origen, misterio y transformación de la francmasonería en una nueva palabra a partir de la antigua*) y, especialmente, en los diálogos publicados en la revista *Adrastea* en 1803, donde disuelve la esencia de la masonería en la letra, en las obras *ad extra* (*SW* XXIV, pp. 126, 441-463; cf. Voges, *op. cit.*, pp. 188-223).

2. *Friedrich Schlegel*

a) *Revoluciones apocalípticas: Revolución Francesa e Idealismo*

La versión de Schlegel reza *Fragmento de un tercer diálogo sobre la francmasonería*, aparecido en 1804 en plena conversión al catolicismo de su autor, y reeditado seis años después. El trasfondo de este diálogo, reiteradamente recordado por sus interlocutores, es la Revolución Francesa, o mejor dicho, la lectura romántica de este acontecimiento. Ernst se obceca en rememorar «la más atroz de todas las revoluciones», «los males espantosos de la guerra más espantosa», «la destrucción de la patria y de todas las antiguas relaciones».[25] Schlegel asimila la teoría de la conspiración de Barruel.

Falk, el iniciado, se resiste a admitir la defunción de la *esencia* de la masonería; si acaso es su «esquema» el que ha perecido, como anticipó el propio Lessing, pero aquélla es imperecedera. Ernst se concentra entonces en lo que Lessing denomina «ontología» de la masonería. En tal ontología radicaba la necesidad de erosionar al máximo posible los males que engendra la sociedad civil. Pero Ernst, hoy más incrédulo que a la sazón por tener presente las secuelas de 1789, contradice esa apelación de Falk a la esencia imperecedera: «Ahora no se trata de reparar filantrópicamente las fisuras inevitables incluso del mejor Estado, sino que lo único [verdaderamente] apremiante es que no se hunda todo Estado y toda humanidad, que, en la medida de lo posible, sean conservados y de nuevo restaurados el antiguo derecho, las antiguas costumbres, el honor, la libertad y la dignidad de los príncipes» (*FS*, 95-96). El proceso de inversión se ha consumado. La necesidad perentoria de orden y estabilidad ha conducido a Schlegel a identificar el destino del Estado y el de la humanidad. Frente a la artificiosidad del aparato estatal de Herder y frente a sus *Humaniora*, Schlegel ve en el Estado, restaurado a imagen y semejanza de la antigua monarquía, la clave de la restauración de la esencia humana. El Estado ya no encuentra en la

---

25. *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, III, Múnich, 1975, p. 95. A partir de ahora emplearemos la abreviatura *FS*, seguida de la página. I. Contiades ha reunido en una antología algunos de los escritos citados (*Ernst und Falk. Mit den Fortsetzungen Johann Gottfried Herders und Friedrich Schlegels*, Frankfurt, 1968).

humanidad, como en Lessing, un freno permanente a su poder de seducción, sino su razón de ser. Sólo él puede conjurar el caos y la perversión revolucionaria.

Mas si para Ernst la conmoción central de la época ha sido la Revolución Francesa, y es la sociedad enferma que ha generado la que urge curar, Falk dirige su atención hacia otro cambio violento y profundo, ocurrido en el ámbito de la filosofía: «la invención del idealismo». Ciertamente, los dos amigos hollaron parajes diferentes, uno «las nuevas experiencias revolucionarias», el otro «las nuevas experiencias filosóficas» (*FS*, 102). Pero esas distintas vivencias desembocan en una misma convicción, que todavía no acaban de comunicarnos: «Falk: Tú lamentas el hundimiento del Estado y de la constitución, mientras que yo temería la disolución de toda religión si ella misma dejara lugar a este temor. Tú fuiste un testigo ocular y un observador riguroso de la Revolución; a mí, por el contrario, no me pareció en la soledad de la especulación muy relevante, ni mucho menos tan importante como otra revolución mayor, más rápida y amplia que ha acontecido entretanto en lo más íntimo del espíritu humano». Merced a ella «el hombre se ha descubierto a sí mismo y de esta manera ha encontrado también una nueva ley de todas las sociedades públicas y secretas» (*FS*, 96). La comunión de la majestad con la santidad rescata el sentido de la humanidad romántica, que ni siquiera conserva el prurito de la pluralidad herderiana, dado que se concentra en la historia europea como única realidad que conviene mantener viva, en el cosmos del medievo como horizonte utópico de la restauración.

b) *Idealismo divino*

El problema del arcano obtiene así una inflexión premoderna. Periclitado el esquema de la masonería vigente hasta ahora, que ya no es el ilustrado, sino el idealista,[26] Falk propone detener el diálogo, para dar paso a una disertación titulada *Sobre la for-*

26. La *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant,* de Fichte, fueron publicadas en la revista *Eleusinien* en 1802-1803. Este autor se distinguió desde 1793 por su apología de la Revolución Francesa y sus prolongaciones alemanas en los márgenes del Rin. En suma, encarnaba la síntesis entre idealismo, jacobinismo y ateísmo. En 1799 fue forzado a abandonar su cátedra bajo esta última acusación.

ma de la filosofía, que contiene el próximo esquema. Dicha disertación constituye una confesión del propio Schlegel acerca del giro que se ha producido en su itinerario intelectual en el umbral de su conversión: su abjuración de la filosofía idealista y su entrega al «idealismo divino». El título de la disertación posee reminiscencias de un artículo de Schelling diez años más joven que ésta: *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*. Es justamente ese año cuando se proclama el nacimiento oficial del idealismo por excelencia, el fichteano. Pero ese idealismo ensimismado no ha sido capaz de salvar una época ya postrada por culpa del miasma revolucionario, sino que ha coadyuvado a su perdición. Sin embargo, sólo la filosofía puede suturar esta herida. Pero por tal entiende, parafraseando el título del diálogo *Bruno* de Schelling, el «conocimiento preciso y profundamente fundado del ser supremo y de todas las cosas divinas». Esta filosofía ya ha incorporado a su esencia el secreto. En efecto, el caos apocalíptico es la situación imperante en los países europeos. Únicamente Alemania, gracias al «milagro» de la filosofía, parece dotada del «sentido oculto de las antiguas revelaciones». Sólo Alemania contrapone al «idealismo formado e inventado por el espíritu y el arte humanos el idealismo antiguo, divino, cuyo oscuro origen es tan antiguo como las primeras revelaciones, que no se puede ni tampoco necesita inventar, sino sólo encontrar y reencontrar... y cuya más rica plétora de iluminación celestial se ha desarrollado, en particular y sobre todo magníficamente, en un único espíritu, el alemán de los tiempos pasados» (*FS*, 97-98). Secreto, misterio, revelación unen como en Lessing sus destinos, pero no para expandirse a guisa de espíritu progresivo, sino para estancarse en los arcanos de la administración del Estado, *sancta sanctorum* de la humanidad.

Luego la filosofía posee un poder redentor, salvífico: «El bien de los hombres y la fundamentación de todas las ciencias y arte superiores descansan en la filosofía, pero la existencia de ésta en su forma» (*FS*, 98-99). La filosofía postulada es el idealismo, pero su forma, el adjetivo, ha sido emplazado en un lugar equivocado: «Algunos pretenden encontrar la forma perfecta de la filosofía en la unidad sistemática, pero yerran por completo, puesto que la filosofía no es una obra externa de presentación, sino entera y solamente espíritu y sentimiento. En efecto, también el verdadero método productivo, en el cual otros buscan

todo y ahí creen encontrar la clave del enigma, es, en tanto que ley de la invención, la forma del pensamiento autónomo, mas no la forma de la comunicación, y, por consiguiente, tampoco de la filosofía entera; pues, ¿qué sería una filosofía de meros pensadores solitarios, sin una comunidad viva de los espíritus y su recíproco influjo?». Ni Kant, ni los kantianos, ni Fichte, ni los idealistas han hallado la forma idónea, pero tampoco Lessing, que le endosa la forma «dialéctica», esto es, dialógica (*FS*, 99), una búsqueda sin hallazgo, un goteo de fragmentos que avivan hasta el infinito nuestra ansia.[27]

c) *El secreto es misterio*

La renovación de la sociedad no procede de la «filosofía de los filósofos», sino de la religión. El proceso de secularización de la filosofía se trunca y se invierte, propugnando una regresión a la religión, a diferencia de Lessing, para quien la vida del espíritu es progreso desde la religión a la amistad: «Un bello secreto (*Geheimnis*) es, por consiguiente, la filosofía; es mística o la ciencia y el arte de secretos divinos. Los misterios antiguos fueron admirables en la forma: al menos un comienzo de la verdadera filosofía; la misma religión cristiana se propagó durante largo tiempo sólo como misterio (*Mysterium*) de una cofradía secreta». Esa ciencia no debería «entregrase al populacho en discursos y escritos públicos. Primero la Reforma y más aún la Revolución nos han enseñado demasiado claramente lo que trae consigo la publicidad incondicionada y también qué clase de consecuencias ha acarreado lo que quizás al principio fue bienintencionado y pensado muy correctamente». Los «verdaderos filósofos» deben integrar «una cofradía herméticamente cerrada» y guiar a la nación alemana por el mismo camino que ha seguido el propio Schlegel: «Se puede y está permitido decir en voz alta que el fin de la nueva filosofía es aniquilar totalmente el modo de pensar reinante en la época, fundar una literatura nueva por entero y construir un edificio completamente nuevo de arte y

27. Contiades, *op. cit.*, p. 121. La noción schlegeliana de «dialéctica», en una fase previa, ha sido estudiada por A. Arndt, «Zum Begriff der Dialektik bei Friedrich Schlegel (1796-1801)», *Archiv für Begriffsgeschichte*, XXXV, 1992, pp. 257-273. Cf. M.R. Higonnet, «Friedrich Schlegel on Lessing: Criticism as the Mother of Poetics», *Lessing Yearbook*, X, 1979, pp. 83-102.

ciencia superiores..., su fin determinado es restaurar la religión cristiana [...] restituir la antigua constitución alemana, es decir, el imperio del honor, de la libertad y la fidelidad a sus costumbres, en tanto forma el sentimiento sobre el que reposa la monarquía verdadera y libre» (*FS*, 100-102).

Luego el nuevo esquema de la francmasonería, la forma adecuada a la filosofía, es el misterio: «Los misterios son esta forma originaria de la filosofía, una alianza sagrada y secreta de los iniciados en el conocimiento supremo, y un cambio acorde con esta alianza». La ruina de la época proviene de la libre crítica de los misterios. Por eso, el filósofo se vuelve ahora su custodiador, sacerdote. El secreto, al devenir misterio, se despoja de su ímpetu emancipador, anticipatorio e ilustrado, se vacía de su potencia dialógica y aperturista, para convertirse en monopolio de una élite sacerdotal, política o filosófica. Es la nostalgia de los *arcani imperii*. Si el secreto protegía del Estado absolutista, si clausuraba un espacio donde practicar y anticipar la publicidad, si apuntaba, vehiculado por la amistad no excluyente, hacia una tercera edad ajena a profecías, milagros y revelaciones, el misterio es una exhortación a desandar lo recorrido y retornar a la primera y a la segunda edad: «Ahora, ya que todas las relaciones externas están destruidas y disueltas en una masa caótica de igualdad tiranamente revolucionaria, este espíritu y esta fuerza parecen casi desaparecidos; pero todo lo que es necesario es también eterno y más tarde o más temprano debe retornar» (*FS*, 102).

Entre este tratado de Schlegel y el de Novalis *La cristiandad o Europa* hay algo más que coincidencias. Constituyen textos emblemáticos del giro católico que experimentará el Romanticismo germano y delinean su programa. Un cotejo de ambos descubre una recurrencia de tópicos: antiprotestantismo, rehabilitación de la Edad Media, propósito de enmienda por su anterior culto al idealismo fichteano, su animosidad contra la Revolución Francesa, la primacía de la poesía y la historia, elevadas a mística, como las dos coordenadas que acotan el terreno sobre el que se puede mover la filosofía, la capitalidad de Alemania en su ideal político de una nueva cristiandad.[28] Ese

28. En un apunte privado de 1814 afirmaba: «La verdadera política sólo puede hacerse en un terreno esotérico. Una política tan acentuadamente

carácter religioso de la filosofía romántica anuncia ya su tránsito a la mitología. El origen del mito es el caos. La nueva mitología surge del caos de las revoluciones. Schlegel hace acopio de motivos lessinguianos, pero, al igual que Herder, invierte el curso de *la educación del género humano* y desvirtúa los *Diálogos para francmasones*. De esta manera se forja el antimodernismo como vuelta mística al origen, la concepción del tiempo como retorno, que ha impregnado la ideología alemana hasta la Segunda Guerra Mundial.

---

católica y cristiana como la mía, no puede enseñarse públicamente» (*Obras Selectas*, Madrid, 1983, p. 463; véase H. Timm, *Die heilige Revolution*, Syndikat, Frankfurt, 1978, pp. 132 y ss.).

This page intentionally left blank

ONTOLOGÍA IDEALISTA DE LA MASONERÍA Y MODERNIDAD

I. Filosofía y secreto: las bambalinas de la Ilustración

La función del arcano en la historia de la filosofía continúa siendo un capítulo por escribir y glosar. Koselleck dio un impulso crucial a los estudios de las sociedades secretas en el período que transcurre del absolutismo a la Ilustración, y su testigo fue recogido por la escuela vinculada a la *Begriffsgeschichte* y por la investigación sobre la Revolución Francesa y el jacobinismo centroeuropeo.[1] Sin embargo, los filósofos y los historiadores del pensamiento no han osado aún penetrar de lleno en el esquivo concepto de secreto, a pesar de su protagonismo, tal como evoca el propio Fichte en las *Cartas a Constant*, en la génesis, consolidación y propagación de ciertos plexos de ideas, el pitagorismo, *v.*g. Sin duda, el propósito de integrar en un mismo destino filosofía y arcano, exoterismo y esoterismo, luz y tinieblas, publicidad y misterio, Ilustración y jeroglífico, provoca una inquietante zozobra intelectual. Y, no obstante, las sombras han secundado no sólo en su origen, sino en su polarización, a las luces. No todo

1. R. Koselleck, *Kritik und Krise*, Friburgo/Múnich, 1959 (ed. cast. Rialp, Madrid, 1965); L. Hölscher, *Öffentlichkeit und Geheimnis*, Stuttgart, 1979; H. Reinalter, *Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa*, Frankfurt, 1986; *ídem, Aufklärung und Geheimgesellschaften*, Múnich, 1989. La biblioteca de Wolffenbüttel ha contribuido igualmente a impulsar las labores de investigación en este campo en el siglo XVIII (*Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung. Geheime Gesellschaften*, IV/1-2, Heidelberg, 1979-1980). Disponemos asimismo de una fuente magnífica de información en el t. IV de la obra de J.A. Ferrer Benimeli, *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1983 (2.ª ed.).

es lustre en la Ilustración. La *semántica histórica* se ha afanado en identificar las funciones benefactoras del arcano durante ese período, reclutando aquellas útiles para encauzar los vaivenes entre moral y política durante el tránsito del XVII al XVIII. Tal empeño, de una inusitada rentabilidad para explicar los cambios de identidad social y la emergencia de nuevos fenómenos en esos siglos, ha desactivado, empero, otras funciones con menos brillo, pero igualmente presentes en esta época.[2] En el topos velado por el secreto o arropado con la ficción literaria se incuba un tipo distinto de ideología, la burguesa, o mejor dicho, una relación específica y crítica con el Estado absolutista, cuya apoteosis estalla en 1789. Pero asimismo en los bajos fondos de la Ilustración pronto comienzan a reunirse fuerzas contrarrevolucionarias y románticos nostálgicos, que, embelesados ahora por el culto a los misterios (otra especie de arcano), se organizarán en la Santa Alianza.

El reclamo de la autonomía y su contraseña *¡sapere aude!* generan también aislamiento y desmembración del hombre, y, por ende, inseguridad. El esoterismo se torna un asiduo refugio

---

2. Koselleck ha destacado tres funciones del secreto: la protectora frente al Estado absolutista, la integradora o aglutinadora de todos los miembros pertenecientes a la logia, y la encubridora de una actividad política alternativa a la oficial. Esta última función de intriga política es fundamental para entender la eclosión de la Revolución Francesa. Para Koselleck el secreto masónico nos guía hasta el centro mismo de la dialéctica entre moral y política, clave para explicar el paso del absolutismo a la Ilustración (*op. cit.*, pp. 108 y ss., 227 y ss.). Los *Diálogos para francmasones* de Lessing le sirven de hilo conductor para tejer sus tesis. No vamos a detenernos en analizar los méritos y deméritos de este planteamiento. Es menester, no obstante, señalar *grosso modo* algunas fisuras en su razonamiento. Koselleck no distingue claramente la masonería y las sociedades secretas (fundiendo acríticamente en uno ambos fenómenos), prioriza hiperbólicamente la Orden de los iluminados para conceder crédito a su tercera función, y su uso de Lessing como uno de los principales escultores del nuevo busto sociopolítico de la burguesía, a pesar de su sugerente exégesis, no deja de ser aporético. Además, ha soslayado otros cometidos de la sociedades secretas (P.Ch. Ludz, *Überlegungen zu einer soziologischen Analyse geheimer Gesellschaften des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts*; N. Schindler, «Aufklärung und Geheimnis im Illuminatenordnen», en *Geheime Gesellschaften. Wolfenbütteler Studien*, IV/1, pp. 89-119, 203-229; F. Oncina, «El arcano: entre la postrevolución y la contrarrevolución», en R.R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos [comps.], *El individuo y la historia*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 215-249 —ahora la tercera contribución de este libro).

donde mitigar los efectos quejumbrosos de esa incertidumbre. Entre sus visillos se puede vislumbrar una tierra prometida allende la razón, pero uncida a ésta, porque sus límites son insuficientes para saciar el ansia desbocada de conocer, la voluptuosidad del saber, que ella misma ha alentado. El sujeto, no contento con haber acotado los lindes legítimos de sus dominios, se adentra en posesiones extrañas y caminos enigmáticos.[3] Los discursos de la razón y de la sinrazón, ilustrado e iluminista, no se ensañan ineluctablemente uno con otro, sino que una Ilustración insatisfecha, fría y abstracta, está tentada de explorar otras vías consoladoras y redentoras. Desde tiempos remotos se ha ido enhebrando una relación de ósmosis entre aritmosofía y matemática, alquimia y química, astrología y astronomía, magia y medicina. Los cánones de la nueva ciencia no bastan, así como tampoco los de la nueva política, para colmar el anhelo fáustico de una vida plena, intelectual y emocional, una sed infinita y de infinito.

II. **Masonería histórica y masonería esencial: iniciación de Fichte**

R. Lauth, el responsable de la edición crítica de Johann Gottlieb Fichte, recordaba en un informe acerca del estado actual de la investigación sobre este autor que las relaciones del filósofo con la masonería todavía se hallaban en tierra ignota.[4] Más inte-

---

3. P. Müller, *Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Herder, Lessing und Fichte*, Berna, 1965, p. 15; A. Faivre, *El esoterismo en el siglo XVIII*, Madrid, 1976, p. 68.

4. «Übersicht der noch unbearbeiteten Probleme der Fichteschen Philosophie», en *Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, ed. a cargo de K. Hammacher, Hamburgo, 1981, pp. 568-569. Desde entonces se han realizado importantes avances. El editor de este volumen, Hammacher, ha hecho algunas de las principales aportaciones. A este último quiero agradecerle la abundante información que me ha propocionado y la ocasión que me brindó para discutir con él algunas de las ideas que aquí expondré con motivo del simposio celebrado en Rammenau en octubre de 1992 sobre el tema «J.G. Fichte: Realität und Gewißheit» (cf. F. Oncina, «Geheimnis und Öffentlichkeit bei Fichte», *Fichte-Studien*, 6 [1994], pp. 321-344). También tengo una deuda con el traductor al francés de este texto, Ives Radrizzani, una magnífica y documentadísima edición, insuperable desde el punto de vista filológico (J.G. Fichte, *La philosophie de la maçonnerie et autres textes*,

resante que sus vínculos con las logias de su época resultará su contribución a lo que Lessing denominó «la verdadera *ontología* de la francmasonería».[5] Sin embargo, fueron sus contactos con masones el acicate directo para su *Filosofía de la masonería*, razón por la cual es menester ubicar aquí un rellano en el trayecto conducente a la mencionada ontología.

La denominada teoría de la conspiración tan sólo ha introducido confusión en este tema. Su obsesión en tornar sinónimos tres conceptos en absoluto equivalentes, ilustrados, masones e iluminados, y en convertirlos en raíces de un mismo árbol, la Revolución Francesa, ha auspiciado la leyenda negra del jacobinismo kantiano. La revista *Eudämonia* y, con animosa virulencia, Barruel pretendieron deducir el jacobinismo de las mismas entrañas del kantismo. Fichte, a causa de sus escritos religiosos y políticos de 1792 y 1793, era la diana perfecta para los dardos ponzoñosos de quienes suspiraban por la restauración y temían el contagio de la toma de la Bastilla. Un Robespierre había sucedido a Reinhold en la cátedra de Jena, clamaban las voces del conservadurismo fanático y resentido: «En Sajonia, p. ej. en *Jena*, se permite que un profesor enseñe a la juventud que *los gobiernos son contrarios a las leyes de la razón y de la humanidad; y que, por consiguiente, en veinte, cincuenta o cien años, ya no habrá gobiernos en el mundo*».[6]

Si *altar y trono* era la divisa de estos publicistas, *anarquía y ateísmo* era la de sus enemigos. En 1799 Fichte se ve forzado a abandonar su cargo en la universidad como consecuencia de la *disputa del ateísmo*, que no es sino una venganza en diferido de la *disputa del democratismo*. Justo en este año intensifica sus contactos con los masones, que le ofrecen una valiosa ayuda en

---

París, 1995), y con H. Schüttler, discordante con las tesis de Hammacher («Anmerkungen zu Fichtes "Philosophie der Freimaurerei"», *Quatuor Coronati*, 31 [1994], pp. 133-143).

5. G.E. Lessing, *Ernst y Falk. Diálogos para francmasones*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, 1982, p. 605.

6. *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, t. V, Hamburgo, 1798-1799, pp. 244-250. Los pasajes más agresivos de Barruel y de *Eudämonia* contra Fichte los he traducido en «Los Escritos de Revolución de Fichte y la filosofía política de Jena» (en *Eticidad y Estado en el Idealismo alemán*, Natán, Valencia, 1987, pp. 58-60) y «La recepción de la *Crítica del Juicio* en el jacobinismo kantiano» (en R. Rodríguez Aramayo y G. Vilar [comps.], *En la cumbre del criticismo*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 169-175).

su intención de instalarse en Berlín, fracasadas sus tentativas de refugiarse en las repúblicas francesa, maguntina y helvética.[7] Uno de ellos, Fessler, tal como explicaremos posteriormente, jugará un papel capital en la gestación, también en estas fechas, de las *Cartas a Constant*. Pero el interés por la masonería y sus vínculos con logias son muy anteriores.[8] Los hitos más relevantes (únicamente de éstos nos ocuparemos) de sus encuentros y desencuentros, afectos y desafectos, los comentaremos a continuación.

A requerimiento de Theodor von Schön, a quien en Königsberg le habían asegurado que Fichte era masón, éste niega su afiliación, aunque le manifiesta su propósito de serlo en un futuro, y no por las ventajas personales y profesionales que le reportaría, sino porque la Orden francmasónica representa una «simiente del bien» para una época depravada. Además, coadyuvar a encontrar y realizar su «fin universal» es uno de sus sueños y empeños.[9] En los primeros meses del año siguiente, en 1793, ingresa, con arreglo al programa expuesto a su amigo, en la logia *Eugenia del león coronado* en Danzig.[10] Una vez en Jena fue recibido en la logia *Gunther del león erguido* en Rudolstadt el 6 de

---

7. R. Lauth, «Über Fichtes Lehrtätigkeit in Berlin von Mitte 1799 bis Anfang 1805 und seine Zuhörerschaft», *Hegel-Studien*, 15 (1980), pp. 11-14.

8. En lo que sigue me he basado en dos trabajos publicados en *Fichte-Studien*: K. Hammacher, «Fichte und die Freimaurerei», 2 (1990), pp. 138-159; y H.H. Lawatsch, «Fichte und die hermetische Demokratie der Freimaurer», 3 (1991), pp. 204-218. Hammacher se hace eco de la intervención de masones (Böttiger, Voigt, Hufeland, Goethe) tanto en su elección para la cátedra de Jena en 1794 como en su cese en 1799: «lässt sich zwar ein *Einfluss von Freimaurern* auf Fichtes Berufung annehmen, woraus sich aber *nicht* ein spezifisch *maurerisches Interesse* an dieser Berufung ableiten lässt. Ebenso steht die Mitwirkung von Freimaurern bei Fichtes Entlassung personell auch ausser Frage». Apunta igualmente la posibilidad de que la falta de apoyo en círculos masónicos para impedir su cese obedezca a las intrigas y rivalidades entre logias (p. 142).

9. Las cartas son, respectivamente, del 5 y del 30 de septiembre de 1792 (J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. a cargo de R. Lauth, Stuttgart, 1962 y ss., III/1, pp. 339, 348-349). La referencia a la edición crítica la abreviaremos mediante *GA*.

10. Sobre este hecho parecen despejadas todas las dudas, pues Lauth ha hallado incluso el discurso del Venerable de la logia, Johann Jakob Mnioch, con ocasión del ingreso de Fichte («Fragment einer Maurerrede nach Aufnahme des Herrn F*cht»). A Mnioch le envió dos ejemplares de la segunda edición de la *Crítica de toda revelación* y con él mantuvo un intercambio epistolar hasta su suicidio en 1804 (*GA* III/1, 401, 434; cf. II/3, 371-373). En una

noviembre de 1794. Pero, tal como hemos constatado, Fichte ya era masón antes de afiliarse a esta logia.[11] Conservamos incluso su bellísimo discurso iniciático con motivo de su recibimiento, en el que justifica el carácter secreto de la francmasonería por mor de la optimización del desarrollo de las fuerzas de sus miembros. En una comunidad cerrada, cobijada en el sigilo y la discreción, se fomenta mejor la formación de las facultades humanas.[12] Las formulaciones son vagas, barrocas, merodean el buscado fin de la masonería, pero sin embestirlo directamente. En sintonía con Lessing, le encomienda la tarea de contrarrestar el mal que asola el mundo, de propulsar el perfeccionamiento del género humano, mas continúa suspendido de una retórica ampulosa e imprecisa. Define la francmasonería en términos o muy genéricos o negativos (a semejanza de la segunda epístola, presuntamente apócrifa, de las *Cartas a Constant*). Dice con rotundidad *lo que no es*. Su idea de la Orden no puede confundirse ni con la masonería histórica ni con las agrupaciones o alianzas (*Geheimbünde*) secretas al uso. Respecto a la primera, se desmarca *expressis verbis* del estado en que se encuentra en ese tiem-

---

carta a Von Schön del 20 de septiembre de 1793 le confiesa que se ha convertido en masón «este año» y que tiene «muchos planes, contactos, expectativas y esperanzas, y a tal efecto necesita hombres bien dispuestos» (III/1, 434-435). Sus conocimientos masónicos (incluso de la variante mística protagonista del convento de Wilhemsbad de 1782) los evidencia nuevamente en una carta a K.A. Böttiger, uno de los masones más influyentes en Weimar y con posterioridad representante de la *Gran Logia Royal York de la Amistad*, del 2 de abril de 1794 (III/2, 89-94).

11. Especialmente de su correspondencia con el Venerable, F.W.L. von Beulwitz, se colige que, aunque descuidó un tanto, a causa de su trabajo filosófico, las relaciones con la logia, intentó introducir en ella a sus mejores estudiantes de Jena, no siempre con éxito por temor a que se extendiera a la logia la vida licenciosa de las influyentes órdenes estudiantiles (Hammacher, p. 143; Lawatsch, pp. 211-216; *GA* II/3, 373; III/3, 42 y ss., 60 y ss., 119 y ss.; cf. III/4, 119). El registro de miembros de esta logia demuestra que Fichte poseía ya por entonces el grado de Maestro, lo que desmiente la opinión de Varnhagen von Ense de que nunca logró superar el grado de Aprendiz (*Fichte im Gespräch*, ed. a cargo de E. Fuchs, Stuttgart, 1978 y ss., I, p. 222).

12. *GA* II/3, 375-378. Hammacher (p. 144) ha detectado una cierta afinidad entre el fondo y la forma (investida del manierismo ritual de los misterios eleusinos) de este discurso, por una parte, y el desarrollo del sentido de la verdad que expone en *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* (1794) como presupuesto para la correcta comprensión de las *Wissenschaftslehre* (*GA* I/2, 143, 281).

po o de los conatos de asimilación de elementos místicos (el martinismo triunfante en el convento de Wilhemsbad, *v.g.*). Asimismo se distancia de las segundas, y especialmente de la Orden de los iluminados: «Nunca he sido iluminado. Nunca he tenido por azar un amigo o conocido que me haya revelado que lo sea o lo haya sido. [...] Quien afirme otra cosa, que comparezca públicamente y pruebe que he mentido».[13]

Luego el compromiso de Fichte con la masonería y aquellas empresas destinadas a su reforma y a despojarla de todas las adulteraciones a que había sido sometida estarían en razón directa. Además, si esa reforma se afrontara según el espíritu del criticismo, el profesor recién despedido de Jena se sumaría aún con mayor vehemencia a ese proyecto. En Berlín encontró a su alma gemela, Ignacio Aurelio Fessler. A pesar de que al comienzo, y por razones de mutuo interés, ocultaron ante el resto de hermanos sus relaciones, fue Fessler quien persuadió a Fichte para que se afiliara a una logia y se sumara a su propósito de revisión del sistema masónico imperante.[14] Existe una coincidencia cronológica entre la nueva revisión de la Constitución de 1797 de la *Logia Royal York* y la aproximación de Fichte a Fess-

---

13. *J.G. Fichtes Rechenschaft an das Publikum über seine Entfernung von Jena in dem Sommerhalbjahre 1795 (GA* II/3, 426). Este informe lo redactó en 1795 para desmentir el rumor de que perseguía fundar una «gran logia de iluminados». Ya en marzo de 1790 se manifiesta críticamente contra esta Orden (III/1, 85). Cf. III/1, 347-349; III/2, 89-94.

14. La conversión de Fessler al kantismo y los problemas que le acarreó una acusación de alta traición por sus contactos con la liga de los evergetes están perfectamente documentados en el todavía hoy mejor trabajo sobre las relaciones entre este importante masón y Fichte: X. Léon, «Fessler, Fichte et la Loge Royale York à Berlin», *Revue de métaphysique et de morale*, XVI, 1908, pp. 813-843. Sus tesis las reiterará en *Fichte et son temps*, II, París, 1958, pp. 12-53. Léon cree que en el trasfondo de las protestas contra la reforma propuesta en el sistema de Fessler se halla la querella entre los llamados filósofos populares, liderados por Nicolai, y los kantianos: «Et quelle est, au fond, la raison de toutes ces polémiques? Que signifie l'accusation de *nouveauté*, d'*adaptation à l'esprit du siècle* porté contre la réforme de la loge Royale York? C'est, en dernière analyse, que Fessler a voulu substituer dans les loges, aux tendances de l'*Aufklärung*, de la philosophie des lumières, l'esprit de la critique kantienne, et qu'il a mérité ainsi la haine des adeptes de Nicolaï dont les autres loges sont peuplées» (p. 830 del primer trabajo mencionado; cf. pp. 24-25 del segundo). Sin duda, la mejor monografía sobre este personaje se la debemos a P.F. Barton, *Ignatius Aurelius Fessler. Vom Barockkatholizismus zur Erweckungsbewegung*, Viena-Colonia-Graz, 1969.

ler, quienes fueron presentados oficialmente (oficiosamente habían mantenido contactos secretos) uno a otro por Rhode y Basset (figuras clave en el seno de la logia y en el proceso de reforma). Previa solicitud el 11 de abril de 1800, fue admitido en la logia *Pitágoras en la estrella fulgurante* por unanimidad en la votación celebrada el 17 de ese mes. Tras ser inscrito en esa logia filial el 3 de mayo, ya el 8 formaba parte del «Oriente Interior» o «Íntimo Oriente» y el 23 fue elegido Gran Orador en el «Oriente más Íntimo».[15] De esta manera se cumplió el requisito necesario para que, a instancias de Fessler, dictara una serie de *lecciones* (*Vorlesungen*) dominicales para los hermanos, que tuvieron lugar el 13, el 27 de abril y, probablemente, el 11 de mayo de 1800. Estas lecciones corresponden a la parte de las *Cartas a Constant* incluidas en la segunda entrega de la revista *Eleusinas*. Pero antes incluso de su afiliación a la logia berlinesa, y atendiendo a una propuesta de Fessler, dio una *conferencia* (*Vortrag*) el 14 de octubre de 1799 en una logia de instrucción que versó, según reza en el protocolo de la misma, «sobre el verdadero y correcto fin de la masonería, así como sobre los jeroglíficos de la masonería».[16] Esta conferencia se corresponde con el texto publicado en la primera entrega de la precitada revista. La conferencia, que impresionó profundamente al auditorio por su sapiencia masónica, y las conferencias quincenales, constituyen la base de las *Cartas a Constant*. Ahora conviene explicar la coyuntura en que se desarrolló la tentativa reformista de Fichte y Fessler.[17]

Fichte, tan proclive a las polémicas, dirimió, además de la sonada y espectacular disputa del ateísmo con las autoridades políticas y académicas de Jena, otra disputa más discreta, pero cuya virulencia aumentó en estos años, debido a la situación confusa y descon-

---

15. *Fichte im Gespräch*, II, pp. 327, 337 y ss.

16. *GA* III/4, 131.

17. Para una información histórica rigurosa acerca de la masonería remitimos a la magna obra, ejemplar y encomiable, del profesor José A. Ferrer Benimeli, *Masonería, Iglesia e Ilustración*, quien dirige el *Centro de Estudios de la Masonería Española* en la Universidad de Zaragoza. El interés por esta temática ha ido *in crescendo* en nuestro país. Debemos aludir aquí igualmente al reciente *Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería*, promovido por el profesor E.M. Ureña, con sede en la Universidad de Comillas. Schüttler ha pintado un mapa excelente de las múltiples sociedades secretas contemporáneas a Fichte (*J.J.C. Bode. Journal von einer Reise von Weimar nach Frankreich. Im Jahr 1787*, Ars Una, Neuried, 1994, pp. 37-129).

certante que reinaba en el seno de las logias de la época. Se trata de la disputa sobre la publicidad de escritos masónicos impresos, pareja a la que provocó la reforma de la Orden. Esta disputa encuentra un escenario magnífico en la correspondencia entre Fichte y Fessler. Esta controversia acerca de la publicidad o el secretismo en relación con los escritos sobre temas masónicos no es sino la secuela del pandemónium en que se había convertido la actividad masónica en Alemania desde la segunda mitad del siglo XVIII. En un primer período, que abarcaría entre 1760 y el convento de Wilhelmsbad, punto de inflexión, prevalecen los grados superiores importados de Francia, generadores de confusión. Los sistemas predominantes son el de la Estricta Observancia, el Sistema Sueco y el Sistema Clerical, cuyos principales valedores son, respectivamente, K.G. von Hund, J.W. Kellner Zinnendorf y J.A. Stark. Todos eran derivaciones del Sistema Templario, nacido en Francia en 1742 fruto de la implantación en la masonería de los denominados grados escoceses. Esta descripción sinóptica de los sistemas preponderantes no agota, en cambio, el recuento de sociedades secretas de la época (que no son masónicas *sensu stricto*), pues entre éstas cabe mencionar por su influencia (aunque en algunos casos más artificial, interesada y ficticia que real) a los Iluminados, Rosacruces y Hermanos Asiáticos. Entre los rasgos principales de este período hay que subrayar los siguientes: la introducción de los grados superiores (a menudo tendiendo un velo de misterio sobre los que ocupan el vértice de la jerarquía), deudores de las Órdenes de los Caballeros, se había realizado con menoscabo de los grados simbólicos (Aprendiz, Compañero y Maestro) provenientes de la denominada masonería operativa, esto es, de los gremios medievales de constructores; la presencia del esoterismo más burdo; y la proliferación, por una parte, de sistemas y rituales masónicos y, por otra, de sectas no estrictamente masónicas, sembrando el caos. La masonería germana había dado la espalda a las mismas Constituciones de Anderson, carta fundacional de la masonería especulativa. Finalmente, y es un tema recurrente en los *Diálogos* de Lessing, se asimila la masonería a la extinta Orden de los Templarios y se promueve una operación de rescate de la última como intento de regeneración de las asociaciones masónicas.

El duque Fernando de Brunschwick y el landgrave Carlos de Hesse-Cassel auspician la convocatoria del célebre convento de Wilhelmsbad en 1782. Animado por la doble aspiración de po-

ner freno a la multiplicación de sistemas con miras a unificarlos, y de dilucidar la cuestión de si la masonería es una prolongación de la Orden de los Templarios, fracasó en el primero, pero, al menos, solventó la segunda con una respuesta negativa, al faltar una prueba fehaciente de esa hipótesis y no poder ser compulsada históricamente. Esto significaba un desplante a la Estricta Observancia, empecinada en la defensa de tal hipótesis, y redundará en una merma de sus fuerzas, facilitando una revisión de estos planteamientos. Por esta espita se introduce una incipiente corriente renovadora que adquirirá pujanza a finales del siglo. Justo aquí emerge pletórica la figura de Fessler, el interlocutor de Fichte. Quienes enarbolan la perentoriedad de una regeneración de las hermandades son, además de Fessler y Fichte, Mossdorf, Schröder y Schneider. Más tarde tomará el relevo un autor, Krause, muy influyente en nuestro país a través del denominado krausismo, y muy influido a su vez por Fichte, del que fue alumno y admirador.[18] Esta vanguardia regeneracionista tampoco es monolítica, pues también entre ellos (la correspondencia Fichte-Fessler es un excelente botón de muestra) hay desavenencias. El programa de reforma estaba trazado a grandes líneas por el panorama desolador que hemos descrito. Se fortalece la tendencia a recuperar el protagonismo de los grados simbólicos de la masonería inglesa, con la consiguiente abolición de los grados superiores, descendientes de las Órdenes de los Caballeros. Se presta una especial atención al estudio y a la investigación de la historia de la masonería, que ha descartado la hipótesis de los Templarios y apuesta por retrotraer el origen de aquélla hasta las corporaciones de constructores de la Edad Media. Además, la publicidad para los escritos masónicos y para las investigaciones en este terreno se convirtió, aunque con importantes disidencias y matices, en una reivindicación frecuente.

Fessler, el jalón más importante en el itinerario masónico de Fichte, fue designado en 1798 Gran Maestre Diputado de la *Gran Logia Royal York de la Amistad* de Berlín. Merced a su esfuerzo,

18. E.M. Ureña ha publicado al unísono en alemán y en castellano una pionera y valiosísima biografía, tanto vital como intelectual, de este autor: *Krause, educador de la Humanidad. Una biografía*, Unión Editorial, Madrid, 1991 (el título en alemán reza *K.C.F. Krause: Philosoph, Freimaurer, Weltbürger. Eine Biographie*, Frommann, Stuttgart, 1991).

logró el reconocimiento de ésta como Gran Logia. Muy pronto, gracias a su tesón, pericia en la materia y talante contemporizador, consiguió implantar en las logias dependientes de la Gran Logia el sistema que, desde entonces, lleva su nombre, y que consiste en una versión rectificada (luego se trata de una especie de entente entre la voluntad de cancelar los grados superiores y la férrea resistencia de los hermanos a cualquier modificación) de los rituales acorde con la tradición antigua de la masonería, única capaz de conferir la patente de autenticidad frente a las adulteraciones precedentes. Su actividad reformadora se prodigó tanto en su faceta de estudioso y especialista, con la publicación de abundante literatura, como en su calidad de promotor y fundador de nuevas agrupaciones que encarnaran sus ideas (Gran Asociación de Masones, Gran Alianza de Masones Científicos). Las propias disensiones en el seno de ese movimiento renovador y las renuencias de la mayoría de los hermanos a aceptar los cambios propuestos ahogaron las expectativas creadas y el propio Fessler se vio obligado a dimitir de su cargo en mayo de 1802 e incluso a dejar Berlín al año siguiente.

La colaboración entre Fichte y Fessler acabó pronto, apenas duró unos meses. Es cierto que existía un enfrentamiento teórico relativo a la metodología histórica y a la hermenéutica de la tradición simbólica. En su intercambio epistolar el primero reprueba el diletantismo científico del segundo y la frivolidad con que encara los hechos pretéritos. Por el contrario, Fichte, fiel al contenido de sus lecciones, exige, por mor de un conocimiento riguroso, un constructo del entramado histórico arraigado en la experiencia sensible, anclado en hechos del pasado, que el trabajo intelectual debe elaborar. La pugna entre ambos titanes, pertinaces, celosos y renuentes a cualquier palinodia (en contra de sus propias palabras) prosiguió en el ámbito organizativo. Fichte era partidario, a diferencia de su interlocutor, de otorgar al «Oriente más íntimo», la cúpula de la logia, más atribuciones, mayor influencia en ésta y una especie de jurisdicción, a semejanza de los tribunales secretos medievales y de la Orden de los evergetes. La confrontación desembocó en ruptura, cuando Fichte se sintió aludido en una conferencia de su hasta entonces aliado, dictada el 15 de junio de 1800, sobre «prudencia y justicia, los pilares básicos de una logia», donde arremetía, sin citarlo, contra un antiguo compañero suyo evergete, llamado Held, que ha-

bía denunciado ante el rey Federico Guillermo III el propósito de Fessler de transformar la logia *Royal York* según el modelo de esa sospechosa Orden. El 24 de junio, con ocasión de la celebración del día de san Juan, fiesta mayor para los masones, replicó Fichte en términos muy duros, con la desaprobación de la asamblea reunida. Este cúmulo de malentendidos culminó en su abandono de la logia el 7 de julio.[19] Su disconformidad con la tibieza de las reformas de Fessler —en realidad, se limitaron a verter los rituales del francés al alemán, y a una depuración de los grados superiores de elementos exógenos— y estos incidentes lo alejaron de la masonería histórica. El 16 de agosto se lo manifiesta a Friedrich Schlegel: «La francmasonería me ha importunado y, finalmente, indignado tanto, que le he dado mi adiós definitivo».[20]

No disponemos de otros testimonios significativos de vínculos posteriores con el mundo de las logias. Sin embargo, sí detectamos en su talante y en su obra tardía ecos tanto de su concepción de la masonería esencial como de las ceremonias rituales. Para concluir este epígrafe una última toma de posición de Fichte acerca de la francmasonería, comunicada en el curso de una conversación que Varnhagen von Ense mantuvo en 1811 en Teplitz, y que éste ha anotado en sus memorias: «Ensalzó la masonería por haber sido una escuela de noble humanidad para muchos hombres que, sin ella, no habrían podido acceder a una cultura general. [...] Insinuó que en la historia del desarrollo del espíritu, junto al encadenamiento exotérico de la ciencia ("nunca he negado —dijo— que fui estimulado por Kant, como éste lo fue por Hume, y así sucesivamente"), era concebible también un

---

19. Un relato minucioso de los pormenores de esta ruptura puede encontrarse en las contribuciones citadas de Léon y Hammacher. La correspondencia entre Fichte y Fessler —incluida como apéndice en la ed. cast. de la *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant* (Istmo, Madrid, 1997) del primero— ilustra su diferente metodología para elaborar una historia secreta (cf. *Fichte im Gespräch* II, pp. 342 y ss., 350 y ss.; *GA* III/4, 245-256, 262-270). En el escrito de renuncia a sus cargos y de abandono de la logia afirma: «No puedo ser por más tiempo miembro de una sociedad en la que varios de sus miembros han desatendido y malinterpretado mis conferencias públicas y han extraído de ellas veneno, en la que se cuentan, y se les da crédito, anécdotas de mi persona completamente inventadas, y en la que se ha tolerado durante una de mis conferencias una conducta impropia de una sociedad civilizada» (*Fichte im Gespräch* II, pp. 363 y ss.).

20. *GA* III/4, 282.

encadenamiento esotérico, cuya transmisión y conservación podía ser la misión de una sociedad secreta».[21]

III. **Publicidad *versus* secreto: ¿una antinomia kantiana?**

El lema más pregnante de la Ilustración lo ha proporcionado Kant, incluso antes de formularlo explícitamente en un célebre artículo a modo de respuesta a la pregunta por su significado. Si en 1784 cifraba su meta en la salida de la minoría de edad del hombre merced al progresivo uso público de la razón, uso del que el sujeto autónomo no podía (por ser contrario al deber) abdicar; en 1781 desgranaba su programa como una exhortación a llevar a cabo un «examen público y libre» de todos los objetos,[22] incluso de aquéllos tradicionalmente vedados por su aureola de santidad y majestad. Iglesia y Estado debían también comparecer, despojados de su ancestral inmunidad, ante el tribunal de la razón, esto es, de la publicidad, aun a costa de una criba de los misterios de la primera y los *arcana imperii* del segundo. Luego si la publicidad define la razón en todos sus apartados, si constituye la principal seña de identidad de la Ilustración, el secreto abre una sima en el siglo de las Luces que, en el terreno de la política, desciende hasta la *ratio status* privada que caracteriza la teoría política del XVII,[23] propiciando su desalojo de la arquitectónica del criticismo. ¿No cohonesta la seducción irresistible

21. *Fichte im Gespräch*, IV, p. 337. Sobre la huella del ritual masónico en la temprana y postrera obra fichteana, primordialmente en las *Lecciones sobre el destino del sabio* (1794) y en la *República de los alemanes* (1807), véanse Hammacher, *op. cit.*, pp. 157-159; «Weltbürgertum und Deutschtum (Freimaurerisches und Nationales Denken) in Fichtes *Republik der Deutschen*», *Quatuor Coronati*, 28 (1991), pp. 41-53; J.L. Vieillard-Baron, «Introduction historique» a *J.G. Fichte. Conférences sur la destination du savant*, Vrin, París, 1980, pp. 16-18; I. Radrizzani, «La *Doctrine de la Science* et la Franc-Maçonnerie», en *Fichte. Les Cahiers de Philosophie*, 1995, pp. 237-252.

22. *Crítica de la razón pura* A XI; *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en *Kants gesammelte Schriften* [AK], Königlich Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 y ss., VIII, pp. 35 y ss.

23. Cf. Michael Stolleis, *Arcana Imperii und Ratio Status. Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts*, en *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt, 1990, pp. 37-72.

del XVIII por las sociedades secretas los delirios de la superstición, y, mediante su posterior metamorfosis en misterio, el refugio romántico en las ruinas y su ebriedad de tinieblas salvíficas? Una nueva Edad Media comenzará al socaire de una Ilustración insatisfecha. Incluso las etiquetas políticas acusan recibo de estos fenómenos híbridos, y se ofuscan a causa de ellos. A merced de la lógica estafadora del poder, el pensamiento revolucionario y el reaccionario se pertrechan de iguales hábitos.[24]

Pero el desconcierto ante los propios desafueros, bien aleccionados por Kant, es un ingrediente de una crítica de la razón. Es cierto que la razón se redime erigiéndose en tribunal de sí misma, pero esta catarsis adopta la forma de una historia, mejor dicho, de una filosofía de la historia. La razón ha de dar rienda suelta a sus excesos y extravíos, medirse cuerpo a cuerpo con su desmesura, familiarizarse con sus antinomias, aprender todos los ardides dialécticos del Dios delusorio cartesiano. Una vez ha hecho acopio de estos aperos, se reconcilia consigo misma y atisba la clausura, aunque sea asintóticamente, de la historia de su plena autonomía, capaz de desembarazarse ya definitivamente de sus enajenaciones. El estado definitivo de la razón se alza sobre los sedimentos del estado provisional de la misma. Los engaños de ese genio maligno no persiguen desorientarnos en el trecho conducente a la verdad, sino que coadyuvan a aprender, y aprehenderlos, de cada uno de los pasos dados en falso. La dialéctica es también una lógica, si bien de la apariencia, pero que, integrada a nuestra cartografía, nos asegura una travesía provechosa a la isla de la verdad, no arrostrando más peligros de los estrictamente necesarios.[25]

---

24. Con un saludable cinismo lo ha manifestado Cioran a propósito de un masón y exiliado de la Revolución Francesa, Joseph de Maistre: «¿Debe la autoridad, para conservar su poder, reposar sobre un cierto misterio, sobre un fundamento irracional? [...] todo orden que desee perdurar sólo podrá lograrlo si se rodea de cierta oscuridad, si corre un velo sobre sus móviles y sus actos, sólo lo conseguirá mediante ese algo de "sagrado" que lo hace impenetrable para las masas» (*Ejercicios de admiración*, Barcelona, 1992, pp. 32-33).

25. *Crítica de la razón pura*, A 235-236, B 294-295; A 57-63, B 82-88; A 852, B 880 y ss.; cf. H. Blumemberg, *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*, Barcelona, 1992, pp. 175 y ss.; F. Oncina, «Cultura pública y cultura secreta, sociedad pública y sociedad secreta: una antinomia en el idealismo», en J. Apalategui y X. Palacios (eds.), *Nacionalidad y cultura*, II, Vitoria, 1995, pp. 133-154.

Henchido en 1793 de su devoción por el kantismo, Fichte hace caminar de consuno a la verdad y al error y pondera los efectos políticos de ese trueque entre ambos extremos. En los *Discursos sobre el amor a la verdad*, incluidas las *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa*, proclama que el error debe ser discutido y problematizado, no reprimido o decretado como tal por la autoridad. Aboga por un concepto de verdad más aporético y dialéctico que dogmático, más dinámico y procesual que estático; ella es un asunto público y precisa publicidad. Su rechazo de la distinción entre verdades esotéricas y exotéricas significa un descrédito de cualquier tentativa de los poderes de usurpar el derecho y el deber de participación en el debate que conduce a la verdad:

> Se introduce hoy en las libres investigaciones políticas la práctica en otro tiempo en uso en las investigaciones religiosas de trazar una línea divisoria entre las verdades exotéricas y las verdades esotéricas..., esto es, entre las verdades que cada uno puede saber, porque de ello no resulta nada consolador, y otras verdades que, desgraciadamente, son igual de verdaderas, pero nadie debe saber que lo son. [...] La verdad no es patrimonio exclusivo de la escuela; es el bien común de la humanidad, concedida por nuestro Padre común como la dote más preciosa, como el más íntimo medio de unión de los espíritus con los espíritus. Todos tienen igual derecho a buscarla, disfrutarla y usarla en la medida de su capacidad. [...] La difusión universal de la verdad eleva y ennoblece nuestro espíritu, nos instruye sobre nuestros derechos y deberes, nos enseña a encontrar los mejores medios para afirmar los primeros y cumplir con los segundos de la manera más fecunda para el género humano. ¿Podría tener esta difusión consecuencias nocivas? Quizás para aquellos que querrían retenernos para siempre en la condición de la animalidad, a fin de imponernos para siempre su yugo y poder degollarnos en su momento.[26]

En cuanto el error se sustrae fraudulentamente al diálogo público, pierde su ímpetu propulsor de la verdad y de la autonomía. Las reglas de juego del paternalismo son denunciadas mediante su clave más mostrenca: «Verdadero es... lo que vosotros queréis que sea verdadero; falso, lo que vosotros queréis que sea

26. *GA* I/1, 233-235.

falso... Vuestra voluntad como tal es el único criterio de la verdad. Así como nuestro oro y plata sólo adquieren valor con vuestro sello, otro tanto ocurre con nuestros conceptos».[27] Pero este rapto de la autonomía, bajo el pretexto de la minoría de edad del pueblo, esta usurpación caprichosa del compromiso por la publicidad, repugnan a un kantiano: «La libre investigación de todo objeto posible de la reflexión, llevada en cualquier dirección posible y hasta el infinito, es, sin duda, un derecho del hombre. [...] Es una determinación de su razón no reconocer ningún límite absoluto, y sólo así la razón se hace razón y el hombre un ser racional, libre y autónomo. Por eso, la investigación hasta el infinito es un derecho inalienable del hombre».[28]

Las restricciones impuestas verticalmente al debate en alta voz pertenecen a una estructura monológica del poder. Los errores, las contradicciones, los titubeos, son momentos de la búsqueda de la verdad, los traspiés necesarios (a semejanza de la ilusión trascendental) en la ruta que desemboca en una razón soberana. Para la Ilustración crítica el juicio del público (*Publikum*) articula la madurez política, y el pensamiento autónomo se ejercita y acredita en el uso público (*öffentlichen*) y activo de las facultades humanas. La dignidad del individuo se confirma en la discusión y en el diálogo con los demás acerca de sus intereses y en la participación responsable en el diseño de las instituciones. Este doble resorte sincronizado de la publicidad en Kant, ya como principio de ordenación jurídica y de organización del Estado, ya como método de ilustración (la emergencia de abrir espacios públicos de participación que generen decisiones vinculantes), ha sido una constante en sus epígonos. Lo decisivo es percatarse de la índole dialéctica del arcano como praxis emancipadora. Históricamente el público se forja en una geografía subterránea, extraestatal, recubriéndose del secreto para sustraerse al monopolio del poder absolutista. La razón bisoña, cuyo hábitat natural se halla entre ese público (*Publikum*) que se forma en recíproca comunicación, necesita inicialmente defenderse de la publicidad (*Öffentlichkeit*) para sacudirse su forzada somnolencia y madurar, ya despierta, merced a su uso público. La publicidad es entonces anticipada por la exclusión de la publicidad. Pero confundir un momento del

27. *GA* I/1, 181.
28. *GA* I/1, 182-183.

despliegue con el despliegue mismo y con su consumación preludia el desplome de un proyecto ilustrado y liberador, como es el kantiano.[29] El propio Kant, a diferencia de la mayoría de sus coetáneos y de íntimos amigos, no estuvo afiliado, según los datos que conocemos, a ninguna logia. En un breve artículo de poca repercusión aparentemente, *Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en la filosofía* (1796), encontramos indicios de una postura inequívoca respecto a este fenómeno. Aquí presenta una doble objeción contra la filosofía *per initiationem* profesada por «logias de tiempos antiguos y modernos». En primer lugar, porque se basa en un modo esotérico de conocimiento no susceptible de compulsa y de examen. En segundo lugar, porque la clasificación de los ciudadanos conforme a grados de iniciación, aun en lo que se refiere al acceso y posesión del saber, ofende, «en lo que atañe a la mera razón, el inalienable derecho a la libertad y la igualdad».[30]

---

29. J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, 1981, pp. 69-80, 136-149.

30. AK VIII, 389, 394-395, 398. Hay una traducción castellana, que no hemos seguido literalmente, por contener errores tanto filológicos como exegéticos (*Agora*, 9 [1990], pp. 137-151; cf. pp. 139, 143-145). Efectivamente, hay ciertas afinidades entre este artículo y *Sueños de un visionario* (1766). Los referentes son, empero, diferentes. En esta última obra arremete contra I. Schwedenborg; en el primero contra la rehabilitación mística de los antiguos que promueve J.G. Schlosser (luego contra éste se dirigen los ataques más bien que contra Jacobi, Fichte y Schelling, como aseguran los traductores al castellano del artículo), eminente representante del tono aristocrático en filosofía, pero también contra la transmisión de conocimiento en el seno de una sociedad cerrada. Fichte no ignora estos dilemas, que plantea ya en su discurso de ingreso a la logia *Gunther del león erguido*. Su solución es a la sazón distinta de la kantiana, pues piensa que en una comunidad clausurada y secreta se facilitan el desarrollo de las capacidades y la maduración de nuevas ideas. Otra antinomia que podríamos descubrir en Fichte al trasluz de Kant residiría en el conflicto entre el cosmopolitismo francmasón y el pangermanismo. Ureña, evocando la idea, frecuente en la época, de la masonería como un frente de oposición al mal, sugiere que la asociación en pro del bien moral, aludida en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, podría estar inspirada en la Orden: «Es posible que Kant estuviese también influido aquí por su conocimiento de la Hermandad masónica, dada su estrecha amistad con los más relevantes masones de Königsberg, como fueron Tt. Gottl. von Hippel, Joh. Gottl. Frey, su editor Joh. Jak. Kanter y su testamentario el pastor Wasianski» («Ilustración y conflicto en la Filosofía de la Historia de Kant», en *Kant después de Kant*, Madrid, 1989, p. 232). Esta sugerencia debe tener en cuenta las matizaciones que hemos indicado. A quienes

Esta confrontación con el kantismo, reclamada tanto por las intenciones de Fessler y Fichte de afrontar la reforma de la masonería bajo la égida del espíritu del criticismo como por la declaración del último, con especial énfasis en sus primeros trabajos y con lealtad menguante después, de completar tal doctrina, plantea algunos interrogantes: ¿significa la teoría de la verdad enunciada anteriormente una apuesta definitiva de Fichte por el sufragio universal en la participación política o más bien se decanta por un modelo esotérico con derecho reservado de admisión, por un sufragio censitario, o mejor dicho, por una democracia hermética? ¿Cómo conciliar el elitismo inherente a toda organización secreta y jerárquica con una modernidad abierta y democrática, o acaso resulta imposible conjurar todo peligro de aristocratismo?

IV. **Ontología fichteana de la masonería y modernidad**

Nos resistimos a reducir el único interés de Fichte y del fichteanismo por la masonería a su intención de convertirla en instrumento de propaganda de su filosofía. Sin embargo, la propia índole de la *Doctrina de la Ciencia*, concebida como una hiedra que envuelve a todos los saberes, suscita la pregunta legítima por su emplazamiento en el edificio fichteano. ¿Cómo encajar la *Filosofía de la masonería* en el mosaico de la *Doctrina de la Ciencia*? ¿Es un sucedáneo de otras disciplinas con vocación teórico-práctica, esto es, del corpus jurídico y de la religión, y de sus respectivas instituciones, el Estado y la Iglesia? ¿O más bien posee un protagonismo secundario en calidad de apéndice o suplemento a un saber nuclear, tal cual es el caso de la política respecto al derecho o la ascética respecto a la ética? Tanto en *Sobre el concepto de una Doctrina de la Ciencia* (1794) como en la *Nova Methodo* (1795-1797) ofrece un inventario de los saberes derivados de la *Wissenschaftslehre*, un hipotético árbol genealógico que su futuro trabajo debe apuntalar.[31] No se hace allí ninguna men-

---

repudia sin paliativos Kant en varios de sus escritos será a los iluminados y al iluminismo (cf. *La religión,* AK VI, 53, 83, 102, 139; *La disputa de las facultades*, VII, 69-75; *Sobre el tópico común*, VIII, 305; XV, 669, 673).

31. *GA* I/2, 150-152, 161; IV/2, 262-265.

ción a nuestro tema. La filosofía de los postulados (integrada por la filosofía del derecho y de la religión) se sitúa en el quicio entre la filosofía teórica y la práctica, entre el mundo sensible y el inteligible. La disputa del ateísmo (1798-1799) sirvió de coartada para cercenar del sistema la síntesis promovida por la religión. El derecho indaga las condiciones de posibilidad para que la libertad misma se manifieste en la naturaleza a través de la sinergia de las libertades particulares. En el *Fundamento del Derecho Natural* (1796-1797) procura sortear la infatuación del individuo de sus escritos de 1793, y para ello cambia de estrategia, haciendo de la relación jurídica la columna vertebral de la intersubjetividad y condición trascendental de la autoconciencia. La *aplicación* del derecho exige un Estado. En su búsqueda de la mejor *forma regiminis*, distingue una democracia *benéfica* («democracia en el sentido estricto de la palabra») y una democracia *maléfica* («democracia en el significado verdadero y propio del término», que equivale a la directa o asamblearia). La piedra de toque es el Eforato. De la determinación precisa del concepto de Eforato depende la estabilidad del constructo entero. Las funciones de ese contrapoder son las siguientes: en primer lugar, ha de vigilar y controlar la labor del ejecutivo e informar a la comunidad de una eventual desviación de la realización del derecho. En segundo lugar, a través del interdicto, fórmula legal mediante la que se expresa el poder prohibitivo de los éforos, queda suspendido el poder positivo de los gobernantes, y ambas partes son remitidas entonces a la única fuente de legitimidad, al pueblo reunido. Luego el Eforato asume la tarea de convocar al pueblo. Por último, y dado que han citado a la comunidad para que ejerza como tribunal, se tornan acusadores del ejecutivo. Esta *forma regiminis benéfica* se genera y regenera merced a un intercambio de prestaciones, el contrato social, entre el Estado y los ciudadanos:

> Cada uno da al cuerpo protector su *contribución*; da su voto para la nominación de los magistrados, para la seguridad y la garantía de la constitución; entrega su contribución determinada en fuerzas, en servicios, en productos naturales o en forma de dinero, símbolo universal del valor de las cosas. Pero no se da enteramente, ni él mismo ni lo que le pertenece, pues en esas condiciones, ¿qué le quedaría para que el Estado, por su lado, le prometiese protección? [...] Exclusivamente con el acto mediante el

> cual cada uno efectúa esta contribución, forma parte del soberano. En un Estado libre, es decir, en un Estado que tiene un Eforato, incluso los impuestos son ejercicios de la soberanía.[32]

Mediante esa contribución el contrato social, que Fichte llama de ciudadanía, asegura la permanente optimización de la voluntad general. Nos erigimos en cinceladores soberanos del Estado merced al voto y a los impuestos. La deshidratación de la sustancia política de semejante Estado se evidencia de manera flagrante en el letargo en el que se cobija el pueblo, sólo interrumpido por la decisión discrecional de los éforos de convocar a la comunidad. El Eforato rememora el ensayo platónico de aliar poder y saber, rey y filósofo (de esa tentativa no está ausente su afán de expiación por el democratismo de sus panfletos revolucionarios de 1793), representa un órgano benefactor en el que la sociedad ha sublimado, e incluso enajenado, su protagonismo. Cedida al Eforato la custodia de la rectitud del ejecutivo, no se garantiza la inmunidad del republicanismo frente a los peligros que le acechan.[33] Reinhold comparte con Hegel sus dudas sobre la madurez de una comunidad que debe ser convocada por los éforos y se disuelve en una masa habituada a ser controlada férreamente por una inexorable maquinaria policial y burocrática, y que, paradójicamente, puede expresar la voluntad general y pensar conforme a la óptica universal del Estado. En última instancia, *casus necessitatis*, cifra en la democracia asamblearia (rehabilitada por el levantamiento del pueblo espoleado por una opresión, posible pero improbable, del ejecutivo y del Eforato —poder y contrapoder— al alimón) la esperanza de la purificación de la democracia republicana. La denostada democracia en sentido propio se torna la tabla de salvación de la celebrada democracia en sentido estricto. Precisamente la revolución, contingencia que pretendía excluir el sistema de derecho fichteano, acaba convirtiéndose en su alfa y omega. Pero ni siquiera la insurrección se libra de una cierta dosis de aristocratis-

---

32. *GA* I/4, 15-16; cf. I/3, 224-226, 325, 328, 432, 438-442, 448-449, 453, 459; I/4, 17-18, 80-81; I/6, 172; III/3, 72-80, 356.

33. En nuestro artículo «La criteriología fichteana del derecho: Corporeidad y Eforato» (*Estudios Filosóficos*, XLI/118 [1992], pp. 475-522) hemos hecho un examen pormenorizado de las grietas del organigrama jurídico diseñado por Fichte.

mo, moral (*Weisen*) y estamental (*Gelehrten*), pues es siempre incoada por una vanguardia de éforos naturales. En definitiva, aquí asistimos a una inversión del planteamiento kantiano, pues la regulación del progreso, el advenimiento del reino de la justicia, la realización sensible de la libertad, depende del juicio último de una élite, tentada a usurpar la publicidad como catalizador del mismo e investida con los atributos del carisma.[34]

El concepto de propiedad (lo que el ciudadano se reserva a cambio de su voto y sus tributos, a condición de que el Estado la proteja) tiende un puente entre derecho y economía. La política se transfigura en planificación, en ingeniería económica. Pero la propiedad no es para Fichte una posesión de objetos, sino de actividad, de trabajo, de una profesión. El derecho se propone delimitar esferas de acción (propiedades), y, por ende, establecer una estricta división del trabajo. La democracia tutelada se complementa con una economía centralizada y dirigida por la misma élite. El *Fundamento del Derecho Natural* y *El Estado comercial cerrado* (1800) son ramas del mismo tronco. Es precisamente en las *Cartas a Constant* donde encontramos, al tiempo que una autocrítica de su filosofía social, un veredicto del presente (del suyo y del nuestro) devastador y afín al que Schiller emitirá tanto en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* como en las menos conocidas *Cartas al duque de Augustenburgo*.[35] La masonería en el primero, el arte en el segundo persiguen enmendar los déficit de comunicación —ora entre gobierno y gobernados, ora entre las distintas formas de vida, parciales y menesterosas, condicionadas por la especialización— y restaurar la totalidad del hombre. La sociedad burguesa surgida de la Revolución está compuesta de hombres nuevamente escindidos, y, por lo tanto, en estado de descomposición: «*La gran sociedad ha separado en partes el todo de la formación humana, la ha dividido en diversas ramas y ocupa-*

---

34. *GA* I/3, 308, 456-458; I/4, 87 y ss., 92-93; G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Hamburgo, 1968, IV, pp. 53 y ss., 444 y ss.; *System der Sittlichkeit*, Hamburgo, 1967, pp. 74 y ss. Remitimos a un brillante artículo de J.L. Villacañas, «Fichte und die charismatische Verklärung der Vernunft», *Fichte-Studien*, 5 (1993), pp. 117-148.

35. Concordantes en el diagnóstico de la enfermedad, pero discordantes en el tratamiento a seguir, como testimonia la polémica entre ambos a propósito del papel encomendado a la estética (cf. *Sobre el espíritu y la letra*, *GA* I/6, 333-361).

ciones, y ha asignado a cada estamento su particular campo de cooperación. Así como en una fábrica se ahorran tiempo y costes si un trabajador, a lo largo de toda su vida, hace sólo un tipo de muelle, clavija, rueda o envase, aplica sólo una pintura, maneja y conduce sólo una máquina, y otro realiza asimismo durante su vida entera un tipo distinto de trabajo, a fin de que, por último, un capataz desconocido para ellos se encargue de reunir en un todo lo que han hecho, de igual manera funcionan las cosas en el gran taller de la formación humana».

La capacidad funcional del mundo moderno es rehén de la progresiva división de labores. El proceso de producción escinde la libertad del trabajo, el ocio del negocio, la vocación de la profesión. El aparato del Estado, opaco y anónimo, aliena a los ciudadanos, los clasifica como vasallos de la administración, como portadores de pasaporte al alcance del control técnico de una policía implacable. En conexión con esta censura del trabajo y de la burocracia castrantes de la versatilidad y espontaneidad humanas, Fichte se rebela también contra el paroxismo autocomplaciente de una ciencia superespecializada: «*Pero así acusan todos inevitablemente una cierta incompletud y unilateralidad, que, aunque no necesariamente, habitualmente se transforma en pedantería*. La pedantería... prevalece en todos lo estamentos y su principio fundamental es el mismo en todas partes: considerar la formación propia de su estamento particular como la formación común de la humanidad y esforzarse por ponerla en práctica. [...] Así impera por doquier una gran unilateralidad, útil aquí y perjudicial allá...; y así, por culpa de la máxima especialización de la formación estamental, se frena por todas partes la máxima formación posible de la humanidad (el fin supremo de la existencia humana); aún más, esa máxima formación posible de la humanidad *ha de ser* frenada *necesariamente*, ya que cada individuo tiene el deber inexcusable de formarse lo más perfectamente posible con vistas a su ocupación particular, lo cual es casi imposible de lograr sin arrostrar el peligro de la unilateralidad». ¿Se alía entonces Fichte, como una maniobra para domeñar el mal, con la filosofía de la historia? ¿Se torna la masonería una articulación más de esa mano invisible que endereza *providencialmente* el destino de la humanidad?[36]

---

36. *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*, pp. 60-62. E.M. Ureña señala una doble resonancia de Adam Smith en las formulaciones de Fichte: la descripción de la división del trabajo en *La Riqueza de las Naciones*, así

La masonería pretende aliviar las mutilaciones de la especialización merced a una educación polifacética, es la chimenea que sirve de vía de escape al humo que despide el fuego de la sociedad burguesa.[37] Las *Cartas a Constant* no son una isla alejada del continente de la *Doctrina de la Ciencia* y sus vástagos; más bien es parte de su geografía, un istmo enlazado directamente con la literatura filosófica de esos años y con la época. A despecho de incurrir en una consabida retórica, conviene constatar que, al menos en lo que atañe al diagnóstico del todavía hoy nuestro tiempo, el presente confirma el tino de los augurios fichteanos: el frenesí de un despliegue sin bridas de la *formación íntegra e integral (Bildung)* ha quedado obturado a causa de una educación destinada únicamente a premiar el consumo y la producción; el esfuerzo por el máximo desarrollo de todas las capacidades humanas mengua progresivamente y en razón directa al imparable fomento de la especialización. Ésta atrofia la pluralidad de virtualidades personales y las deja sucumbir en beneficio de las facultades rentables para el sistema económico y de unos patrones culturales sin rostro humano, impuestos por una burocracia impersonal, blindada, y, sin embargo, ubicua de un Esta-

---

como la imagen de la «mano invisible» («Orígenes del Krausofröbelismo y Masonería», *Historia de la Educación. Revista interuniversitaria*, 9 [1990], p. 47 n. 27). Hammacher sostiene la tesis de que con sus lecciones sobre la masonería accede a la idea del plan universal que ordena teleológicamente la historia. Aunque cifrar justo en el momento de la disputa del ateísmo el primer acceso de Fichte a la historia es muy discutible, lo cierto es que tanto en el escrito que estamos comentando como en *El destino del hombre* (1800) traza los estadios del proceso histórico: el dominio de la naturaleza, la supremacía del derecho y, finalmente, la transfiguración de la humanidad en una comunidad creyente y puramente moral. No es competencia del filósofo la identificación efectiva de estas etapas. Cede al historiador la tarea de señalar cómo se manifiestan en la realidad, puesto que la teleología moral no determina el contenido del despliegue de la historia, sino que sólo considera los aspectos formales de dicho despliegue, la vertebración de sus condiciones («Comment Fichte accède à l'histoire», *Archives de philosophie*, XXV, 1962, pp. 418-419; *Die ethische Teleologie in Fichtes System als Grundlage seiner Geschichtsphilosophie*, Colonia, 1958). En su correspondencia con Fessler vuelve a abordar con frecuencia la relación metódica del filósofo con el dato histórico, tema monográfico de la novena conferencia de los *Caracteres de la edad contemporánea*. Entre ésta y la correspondencia aprecia Hammacher un paralelismo casi literal (pp. 420-421 n. 89).

37. Es una metáfora lessinguiana en sus *Diálogos para francmasones* (*op. cit.*, p. 616).

do armado y desalmado. La reivindicación fáustica de una vida plena (*erfüllte Zeit*) es funestamente acallada por la feroz avidez de éxitos profesionales, de carreras triunfales. La solidaridad social no avanza al compás de la protección legal, sino que el individualismo posesivo arenga en favor de una relación competitiva entre los hombres. Ceder a minorías el escrutinio de nuestros ideales comporta aumentar su altivez y su certeza de estar en el bando de los elegidos, y, por tanto, convencidos de su derecho, de su privilegio inalienable, a administrar su quiliasmo. Nos hemos empeñado en subrayar la perentoriedad de leer a Fichte desde nuestro tiempo. Su problema es el nuestro, y su solución no es una renuncia frente a los obstáculos, sino siempre una voluntad y un esfuerzo de encararlos.

CRÍTICA DE LA RAZÓN JURÍDICA EN LA *AETAS KANTIANA* Y CRISIS DEL IUSNATURALISMO

Este título les evocará a algunos la controvertida tesis doctoral de Reinhart Koselleck *Crítica y crisis. Un estudio de la patogénesis del mundo burgués* (1959). Para otros poseerá más bien reminiscencias del clásico ensayo de N. Bobbio en torno a «El modelo iusnaturalista». Mi planteamiento pretende alcanzar un punto de intersección entre estos dos tratados, en la medida en que rastrea la lógica ineluctable que conduce de la crítica del iusnaturalismo a su crisis. Pero a pesar de la deuda contraída con ambos autores, mi posición se manifestará distante de Koselleck y Bobbio.[1] De hecho, utilizaremos la contemporaneidad de la crítica y la crisis en la *aetas kantiana* para *relativizar* dos tesis fuertes de Bobbio. La primera estriba en la conexión íntima entre derecho natural y contrato, entre iusnaturalismo y contractualismo. La segunda consiste en imputarle a Hegel el fin del iusnaturalismo, y, de acuerdo con la primera tesis, el fin del contractualismo. Estas dos tesis pueden ser discutidas y tornarse

1. Bobbio, en su *Prólogo* a la ed. esp. de *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*, insinúa una afinidad electiva entre la metodología del responsable de los *Geschichtliche Grundbegriffe* y la suya propia: «me he acercado a mis autores no como el historiador, que se plantea el problema del origen de las ideas de este o aquel autor, de la relación entre esas ideas y los hechos que las han provocado, de la influencia que han tenido sobre el curso de los acontecimientos, sino como teórico que tiene un interés predominante por los *Grundbegriffe* que pueden extraerse de tanto en tanto de la lectura de un texto» (Madrid, 1985, p. 10). Las afinidades electivas no terminan ahí, pues en *De senectute* (1996) Bobbio parece compartir y lamentar uno de los diagnósticos más impactantes de Koselleck: el tiempo acelerado de la modernidad (Madrid, 1997, p. 27).

discutibles. Bobbio presenta una caracterización tópica del iusnaturalismo. Por tal designa la revitalización, desarrollo y difusión que la idea del derecho natural experimentó durante la edad moderna hasta el ocaso del siglo XVIII. El método racional que emplean sus representantes ha de permitir la reducción del derecho a ciencia demostrativa. Para el iusnaturalismo, el único principio de legitimación de las sociedades políticas es el pacto; ha imaginado la sociedad civil como una asociación voluntaria de individuos basada en un contrato.[2]

Como hilo conductor inaugural de nuestra exposición elegiremos dos de las mejores cartografías de la situación del derecho natural en esta época. P.J. Anselm Feuerbach escribió en una fecha emblemática, 1796, una densa *Crítica del Derecho Natural como propedéutica para una Ciencia de los derechos naturales*. Feuerbach constituye el mejor testimonio de las líneas hasta entonces imperantes en la filosofía del derecho de la escuela del Criticismo. Los iusnaturalistas kantianos, distribuidos entre partidarios de la deducción absoluta o relativa del derecho a partir de la moral —o de una tercera vía ecléctica o sincrética—, incurrían en el error de erigir la ley moral en la fuente del derecho —definido como un *Dürfen* o *Erlaubtsein* (un permiso). De este lapsus principal se siguen, consecuentemente, una serie de déficit, que, reproduciendo las palabras de Feuerbach, serían los cinco puntos débiles que a continuación enumeraremos. Según este proceder general: «1) No es posible ningún derecho externo. 2) No es posible ninguna distinción entre el derecho natural y la moral. 3) El derecho, que debe ser algo dado y producido por la razón (conectado positivamente con ella), se convierte en una mera negación, en algo conectado sólo negativamente con la razón, y es confundido con lo *justo*. 4) No es posible ninguna libertad jurídica externa. 5) Es imposible una demostración para los derechos de coacción».[3] Aunque Feuerbach interpreta *pro domo sua* la constelación iusnaturalista de sus coetáneos, esta somera aproximación servirá para nuestro objetivo.

Otro trabajo de fina agrimensura de este terreno a partir de 1795 —por lo tanto, recoge un intervalo de tiempo en parte omi-

---

2 «El modelo iusnaturalista», en *Estudios de Historia de la Filosofía*, pp. 73-149.

3. *Kritik des natürlichen Rechts* (1796) (reimp. Hildesheim, 1963), p. 130. Las obras de Kant serán citadas por la edición de la Academia berlinesa [AK] y las de Fichte por la de la Academia bávara [*GA*].

tido por el libro de Feuerbach— es la reseña que Friedrich Schlegel publicó en 1797 en la reputada *Allgemeine Literatur-Zeitung* valorando los artículos más sobresalientes sobre derecho natural aparecidos en el *Philosophisches Journal*, revista que abogaba programáticamente por la difusión y la consumación del Criticismo como Ciencia. Schlegel registra las tendencias incipientes en la filosofía jurídica que sintetiza en una cuádruple moda: «1) El principio del derecho es independiente de la moral; 2) no es sólo útil técnicamente, sino necesario práctica y absolutamente; 3) es la condición y limitación de una ley positiva; 4) la posibilidad de la ley jurídica se funda en el concepto de una comunidad de seres libres».[4]

La piedra de Rosetta que permite una exégesis fecunda de estos dos sumarios diferentes y al mismo tiempo entrelazados reside en las aporías que generan tres libros fichteanos que reclaman paternidad kantiana, *Reivindicación de la libertad de pensamiento* y *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa*, así como la segunda edición del *Ensayo de una Crítica de toda revelación*, aparecidos en 1793 y conocidos por el marbete de *Escritos de Revolución*. Su aportación esclarece el humus del que brotan las querellas sobre el derecho natural en Alemania en el quicio entre los siglos XVIII y XIX, y explica tanto que el contrato permanezca en el anonimato en los informes de Feuerbach y de Schlegel, como la disparidad de sus balances sobre el estado de la cuestión de la filosofía jurídica. Luego no será Kant, a pesar de que el opúsculo *Über den Gemeinspruch* (1793) alberga indicios cruciales acerca de la idea del contrato originario, sino el joven Fichte la estela fulgurante de la polémica iusnaturalista en la *aetas kantiana*.

Los *Escritos de Revolución* fichteanos coadyuvaron a la devaluación del contrato como instancia articuladora de la sociedad civil, de la comunidad política. La recepción de estos panfletos fue unánimemente hostil desde todos los flancos ideológicos y filosóficos. El espectro de sus interlocutores es plural. El paradigma que pronto combate el kantismo es la anglomanía aliada con el tradicionalismo nativo (J. Möser, p. ej.) que se extiende como una hiedra por el mapa germano. Destaca el núcleo de

4. *Kritische-Friedrich Schlegel-Ausgabe*, ed. a cargo de E. Behler, vol. 8, Múnich, 1975, p. 22.

seguidores del británico Burke: Rehberg, Brandes y especialmente Friedrich von Gentz. Desde una posición antagónica a la anterior, Johann Benjamin Erhard se alinea en un jacobinismo grato a Kant que no observa las crisis del momento al trasluz del contrato. Erhard se inspira en las intuiciones del *sincrético* Salomon Maimon, por recordar la taxonomía de Feuerbach. Una figura ascendente, Schelling, condena igualmente al ostracismo al contrato. El contraste de opiniones tan diversas posee, empero, un *topos* común: todos coinciden en declarar la obsolescencia del contractualismo, sea por resultar redundante, superfluo o contradictorio. La historia efectual del contrato tematizado en los *Revolutionsschriften* anuncia su decadencia.

La sinonimia fichteana entre contrato y revolución corrobora la descripción prototípica del tránsito del absolutismo a la Ilustración radical, de la crítica a la crisis. La revolución desborda los angostos márgenes de la «vivencia subjetiva», del fuero interno e invade el foro externo. La colonización de lo exterior por la revolución se cumple a través del contrato, que irrumpe en dos capítulos de las *Contribuciones*. En el capítulo I el derecho de revolución se justifica invocando tanto la deducción absoluta del derecho a partir de la moral como el concepto de cultura. En el capítulo III surge directamente de su teoría del contrato.

I. **Contrato y cultura de la revolución en el Fichte de 1793**

La clave de la inalienabilidad del derecho de un pueblo a cambiar su constitución reside en que su negación contradiría la cultura de la libertad. La *Kultur zur Freiheit* es un proceso de comunión con la *forma del Yo puro*, espiritual. Del imperativo de determinar las formas cambiantes de nuestro Yo según su forma pura se derivan dos derechos fundamentales del hombre, la *sumisión* y la *cultura* de la sensibilidad.[5] Todos los contratos han

5. «¿No contradice la inmutabilidad de una constitución política el destino que la ley moral asigna a la humanidad?... La *cultura* es el ejercicio de todas las fuerzas y facultades con vistas a (*auf den Zweck*) la completa libertad, a la completa independencia en relación a todo lo que no está en nosotros mismos, nuestro Yo puro... Nuestro ser sensible no debe determinarnos nunca, sino que debe ser siempre determinado por algo más elevado en nosotros, por la razón. [...] Gracias al soberano ejercicio de estos dos derechos...

de avenirse al progreso cultural de la humanidad, que legitima el derecho de revolución: «Ninguna constitución política es inmutable, está en su naturaleza que todas cambien» (*GA* I/1, 254). Toda asociación política edificada sobre la enemistad con la libertad, concebida como «*el derecho a no reconocer ninguna ley que no sea dada por sí mismo*, [derecho que] *debe* estar presente en todo Estado»,[6] debe ser cambiada. Esta línea argumentativa avala exclusivamente el derecho a romper un pacto y a quebrar todo Estado existente, sin esbozar una comprensión positiva de una constitución:

> La cláusula que declarase inmutable el contrato social (*gesellschaftliche Vertrage*) estaría en contradicción flagrante con el espíritu de la humanidad. La fórmula "yo prometo no cambiar o no dejar cambiar nada en esta constitución" equivale a decir "prometo no ser un hombre y no tolerar, en tanto dependa de mí, que alguien lo sea". [...] Me obligo y obligo a todos los demás a permanecer en el grado de cultura al que hemos llegado. [...] ¿Habría podido la humanidad olvidarse de sí misma hasta el punto de renunciar al único privilegio que distingue su animalidad de la de otros animales, al privilegio de perfeccionarse hasta el infinito? [*GA* I/1, 254-255].

El contrato no puede ser un obstáculo al progreso cultural, sino que, a la inversa, la laxitud del contrato propicia el máximo rendimiento de las facultades y fuerzas humanas. La historia de la razón es abierta, un perfecionamiento asintótico. Al contrato le estaba reservado el dominio de los derechos alienables, aque-

---

el hombre sería *libre*, es decir, dependiente sólo de sí mismo, de su Yo puro. [...] Esta cultura con miras a (*zur*) la libertad es el único fin final posible del hombre, *en tanto que es una parte del mundo sensible*; pero este supremo fin final sensible no es todavía el fin final del hombre en sí, sólo es el último medio para la consecución de un fin final más elevado, su fin final espiritual, la perfecta concordancia de su voluntad con la ley de la razón. Todo lo que el hombre hace debe poder ser considerado como un medio de llegar en el mundo sensible a este último fin final» (*GA* I/1, 240-243).

6. Los otros dos tipos de libertad, además de la política, arriba formulada, los define así: «La libertad trascendental, que es la misma en todos los espíritus racionales, o la *facultad de ser una causa primera e independiente*; la libertad *cosmológica*, es decir, el *estado (Zustand) en que no se depende realmente de nada externo* —ningún espíritu la posee excepto el espíritu infinito, pero ella es el último fin de la cultura de todos los espíritus finitos—» (*GA* I/1, 252).

llos que se derivaban de un permiso de la ley moral. Su silencio autorizaba a los sujetos a arrogarse una serie de derechos, que, a diferencia de lo ordenado por tal ley, el derecho natural, son susceptibles de renuncia y, por lo tanto, de intercambio. La gestión de esos derechos compete al arbitrio. A las acciones ordenadas por la ley moral tiene el hombre un derecho inalienable, de cuyo ejercicio no puede abdicar nunca. A aquellas acciones no prohibidas, aunque tampoco ordenadas, es decir, indiferentes éticamente, tiene el hombre un derecho alienable, de cuyo ejercicio puede abstenerse de modo unilateral o a cambio de contrapartidas. Nadie puede limitar este segundo tipo de derechos contra la voluntad del sujeto (*GA* I/1, 220, 236-237, 259-261). Luego no sólo se blinda la libertad del obrar moral frente a cualquier instancia coactiva exterior, sino también la del mero arbitrio, peligrando la misma idea de contrato que lleva adosada necesariamente la existencia de un Estado.

El hombre en el Estado puede ser considerado bajo diversas *relaciones*, que se traducen gráficamente en varias circunferencias inscritas una dentro de la otra. La primera esfera es la de la conciencia moral, que no admite injerencia externa. En el segundo ámbito es considerado en sociedad, viviendo entre otros de su misma especie regulados por la ley moral, que en cuanto determina el mundo de los fenómenos se llama derecho natural. Una ulterior y más restringida circunferencia delimita el espacio en que la libertad, dispensada del vínculo de la ley moral, permite al arbitrio estipular contratos. En el interior de esta última circunferencia se sitúa aún otra, que describe un contrato particular de uno con todos y de todos con uno, que se llama contrato civil [o social] (*Bürgervertrag*), «elegido a placer dentro de los dominios del libre arbitrio». La jurisdicción de las circunferencias superiores se extiende a las inferiores y debe ser reconocida por éstas.[7]

---

7. «El dominio de la conciencia lo abarca todo: el del contrato civil el que menos. A cada uno le debe estar permitido retirarse del centro hacia la periferia, e incluso salirse del dominio del derecho natural, si quiere marcharse a vivir a una isla desierta; pero no sale nunca del dominio de la conciencia, porque no es un animal. Júzguese ahora con qué derecho y autoridad el Estado, cuyo dominio, sin embargo, se reduce al espacio más estrecho, traspasa sus límites y busca invadir el ámbito de los contratos en general, incluso el del derecho natural e, invocando el nombre de Dios, hasta el de la conciencia. [...] Cada uno tiene el perfecto derecho a salirse del Estado tan pronto

Una mera variación en la voluntad de cualquiera de las partes implicadas basta para suprimir el contrato, pues tiene el derecho irrenunciable a desvincularse del mismo según su albedrío. La deleznabilidad del contractualismo fichteano puede sorprender y escandalizar, pero, por un lado, el contrato no es una realidad sustantiva para la religiosidad luterana del filósofo, en plena efervescencia ahora que se siente amenazada por una indiscriminada censura. La conciencia se afirma como el epicentro de la espiritualidad libre. Por otro lado, su antipactismo se explica por el sentido reaccionario que la tradición confería al pacto.

II. **El kantismo contra el burkianismo germano: la falacia del contrato paternalista**

El kantismo comparte un enemigo común: la versión hannoveriana, tradicionalista, del programa de Burke, cuyos principales valedores son Rehberg y Gentz. Rehberg priva a los contratantes de la posibilidad de revocar su pacto, que deja de ser el acuerdo de voluntades y se erige en juramento de unión transgeneracional. El *doble contrato* de Möser se coaliga con el *contrato originario* de Burke.[8] Nada tienen que decir acerca de la organización política sus

---

como quiera; no es retenido ni por el contrato civil, que es válido tanto tiempo como él quiera y cuyas cuentas puede cancelar en todo momento, ni por contratos particulares sobre su propiedad o sobre su cultura adquirida. [...] Pertenece a la naturaleza de toda revolución la desvinculación del antiguo contrato y la unión a uno nuevo. Ambas cosas son legítimas, y, por consiguiente, también toda revolución en la que una y otra tengan lugar de forma regular, es decir, en virtud de la libre voluntad» (*GA* I/1, 277-291).

8. «La sociedad es, sin duda, un contrato. Contratos de inferior naturaleza que recaen sobre objetos puramente ocasionales se pueden disolver a voluntad. Pero no se puede considerar al Estado como a una sociedad para el comercio de la pimienta, café, indiana o tabaco o cualquier otra cosa de tan poca monta, tomándola por una sociedad de insignificantes intereses transitorios susceptible de disolverse a gusto de las partes. Hay que mirarlo con mayor respeto, porque no es una asociación cuyo fin sea el de asegurar la grosera existencia animal de una naturaleza efímera y perecedera. Es una asociación que participa de todas las ciencias, de todas las artes, de todas las virtudes y perfecciones. Pero como muchas generaciones no bastan para alcanzar los fines de semejante asociación, el Estado se convierte en una asociación no sólo entre los vivos, sino también entre los vivos y los muertos y aquellos que van a nacer. Los contratos de cada Estado particular no son sino cláusulas del *gran contrato originario* de la sociedad eterna, que reúne

miembros contemporáneos, pues o bien ya quedó dicho en un estadio remoto de un modo definitivo para todas las generaciones (las cuales han de respetar lo entonces pactado), o bien la sociedad se articula por leyes que se sustraen inexorablemente a la intervención de los individuos, impuestas por el insondable devenir de los pueblos, devenir que los hombres no pueden enderezar acorde con sus expectativas racionales.[9] Este conservadurismo híbrido es inconmensurable con la idea de contrato originario de Kant, que no es un contrato *primitivo*, suscrito en el pasado y vinculante para el presente y el futuro.[10]

El peculiar contractualismo fichteano se rebela asimismo contra cualquier concepción del pacto que dé por concluida y cerrada la historia del despliegue de la cultura. Pero si la materia del contrato no puede ser eterna, dictada de una vez para siempre, la provisionalidad de esa materia implica la provisionalidad del contrato; o en otros términos, la materia del contrato sólo puede versar sobre contenidos concretos, y agotado el plazo de su cumplimiento o modificada alguna de sus cláusulas, se torna caduco y recusable globalmente. Hay que desembarazarse del envase contractual en cuanto se altere el más mínimo ingrediente. Para recomponerlo hay que estipular un nuevo pacto. Pero esto conduce a la necesi-

---

las naturalezas más bajas a las naturalezas más elevadas, une el mundo invisible al visible conforme a un pacto inalterable sancionado por inviolables juramentos, que sostiene a todas las naturalezas morales y físicas cada una en su sitio determinado. Esta ley no está sujeta a la voluntad de aquellos que, por una obligación que les es infinitamente superior, están obligados a someterle su voluntad» (E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* [1790], Madrid, 1978, pp. 237-238; cf. J. Möser, «Über das Recht der Menschheit, als den Grund der neuen Französischen Konstitution», *Berlinische Monatsschrift*, XV [1790], pp. 499-506).

9. A.W. Rehberg, *Untersuchungen über die Französische Revolution*, Hannover y Osnabrück, 1793, I, 8 y ss., 12 y ss.,18 y ss., 51 y ss., 59 y ss.; II, 407 y ss.

10. «El *Contractus originarius* no es el principio de explicación acerca del origen del *status civilis*, sino de cómo debiera ser» (AK XIX, 504; cf. 564).

«En modo alguno es preciso suponer que este contrato es un *hecho* (incluso no es posible suponer tal cosa); poco más o menos como si, para considerarnos ligados a una constitución civil ya existente, ante todo hubiera que probar primero, partiendo de la Historia, que un pueblo, en cuyos derechos y obligaciones hemos ingresado como descendientes, tuvo que verificar realmente *alguna vez* un acto semejante y legarnos de él, sea de palabra o por escrito, una información segura o cualquier documento» (AK VIII, 297; cf. 371; VI, 339-340).

dad de una serie iterativa de infinitos contratos, y, con arreglo a la imagen de círculos concéntricos, a un permanente transfuguismo entre el estado civil y el estado natural. Schelling escribirá un dictamen demoledor contra este contractualismo suicida.

El derecho formal de la edad moderna autoriza una esfera de deseo personal en la cual cada ciudadano puede perseguir egoístamente la optimización de utilidades, reconoce esferas de arbitrariedad individual, y la armonía de estas esferas exige la limitación de cada uno en beneficio de todos. Estamos en un ámbito moralmente neutro, donde la conducta de los individuos no ha de encontrar su motivación en deberes interiorizados, sino que los ciudadanos quedan libres para la percepción de sus propios intereses. Las limitaciones sólo pueden imponerse externamente, por coerción, mediante un poder auspiciado por una voluntad común. La coerción es concebida como una creación contractual. Este modelo genérico del derecho natural moderno no es, en cambio, el asumido por Fichte en sus *Escritos de Revolución*, refractarios también al antiguo pacto de unión y de sumisión. ¿Por qué esas reticencias a dotar de eficacia jurídica a la coacción del Estado? El contexto político es esclarecedor. La coerción en manos del paternalismo se ha traducido en censura y represión de las autonomías privadas y en prerrogativas feudales.[11]

Los sofistas de Alemania apelan a un pacto originario y a la ineludible lealtad de las sucesivas generaciones a los compromisos adquiridos con el Estado. Los burkianos se obstinan en negar la

---

11. «Declarad la guerra más implacable... a la fuente ponzoñosa de nuestra miseria: al principio según el cual la misión del príncipe es velar por nuestra *felicidad*. [...] El principio dice que nosotros no sabemos lo que promueve nuestra felicidad, lo sabe el príncipe y es él quien tiene que guiarnos hasta ella, por eso tenemos que seguir a nuestro guía con los ojos cerrados» (*GA* I/1, 171-172).

«Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con su pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, un *gobierno paternalista (imperium paternale)*, en el que los súbditos —como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial— se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe de Estado cómo *deban* ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor *despotismo* imaginable (se trata de una constitución que suprime toda libertad a los súbditos, los cuales no tienen entonces absolutamente ningún derecho)» (AK VIII, 290-291).

movilidad de las constituciones y en sostener el quietismo del ordenamiento jurídico con el fin de canonizar una estructura jerárquica de la sociedad. Le ponen bridas a la razón humana, que por naturaleza tiende a desbocarse, a desarrollarse hasta el infinito. Un pueblo ilustrado exige instituciones acordes con su ilustración, que la potencien y garanticen (*GA* I/1, 183, 240-241). Las aporías surgen cuando la hermenéutica del contrato se cede al arbitrio, el cual puede rescindirlo caprichosamente (*GA* I/1, 290-291). Así culmina la infatuación del individualismo, pues se identifica el derecho inalienable a la revolución con el derecho a la rescisión unilateral del contrato estatal por parte del individuo. Estos corolarios son antikantianos, según el espíritu y según la letra. La provocación estaba servida, tal como testimonia la correspondencia entre Reinhold y Baggesen. Fichte descubría el carácter no siempre emancipador de la categoría del contrato, pero le escamoteaba también su carácter democrático como expresión de la voluntad general del pueblo. Baggesen exclama estremecido: «[Fichte] parte de un contrato y el contrato es, según su teoría, 0 + 0»; «en realidad, el contrato significa para él tanto como nada». Para que una revolución no camufle intenciones involucionistas ha de ser hecha por el pueblo y en favor del pueblo, pero «cualquiera» puede hacer uso del derecho de revolución, incluso el monarca está legitimado para romper el pacto con el pueblo y gobernar despóticamente —Fichte *dixit*,[12] según Baggesen.

Friedrich von Gentz persigue caricaturizar a Kant mostrando que el contractualismo de Fichte[13] es una aplicación del kan-

---

12. *Fichte im Gespräch*, Stuttgart, 1978, I, pp. 83, 92-94, 119.

13. Friedrich von Gentz expone sumariamente los «principios fundamentales» del contractualismo fichteano: «1) si quien hace un contrato conmigo no tiene en su corazón la voluntad de cumplirlo, no obtengo mediante el contrato ningún derecho. 2) Un contrato cuyo cumplimiento se sitúa en el futuro puede ser anulado antes de su cumplimiento mediante un cambio unilateral de la voluntad. 3) Un contrato cuyas condiciones incluso ha cumplido ya una de las partes, todavía no vincula, sin embargo, a la otra. No obstante, cuando lo rompe, ha de indemnizarle por el perjuicio que le ha causado. 4) Sólo con el cumplimiento de las prestaciones por ambas partes se da por concluido el contrato».

A esta tabla Gentz le adosa otra de despropósitos, a modo de teoremas deducidos de tales principios: «1) Cualquier contrato hecho con vistas al futuro sería, según esa teoría, superfluo; si la promesa del otro (que obtengo a cambio de la mía) no me da ningún derecho absoluto, sería absurdo hacer contratos en los que las prestaciones no son intercambiadas de inmediato. 2) Dejan de existir en el derecho natural todas las clases de contratos en el seno

tismo político. El contrato originario, según Kant, es una idea de la razón, merced a la cual los legisladores están obligados imperativamente a promulgar las leyes *como si* pudieran haber emanado del consenso popular (AK VIII, 297). La idea kantiano-fichteana del contrato originario es subversiva por aportar argumentos para movilizar al pueblo en contra de sus gobernantes. Gentz no recurre al contrato como criterio de legitimidad de una constitución, como factor del republicanismo, sino que, a la inversa, la «*constitución del Estado* es la garantía práctica para la seguridad y la estabilidad del contrato originario». No hay que interpretar la ficción kantiana como un reclamo para aproximar las situaciones fácticas a la que ella idealmente promueve, sino que, por el contrario, la teoría ha de ser derivada de la experiencia (*Theorie aus der Erfahrung*), si aspira a tener eficacia en la práctica. Ése es el eslogan caro a la moral de la razón de Estado de los burkianos.[14]

Gentz recela de la presunta vacuidad crítica del contrato originario, y exige un expolio absoluto de sus opciones exegéticas de una constitución,[15] pues se percata de la fascinación que pue-

---

de la sociedad —no sólo el contrato social—, cuya *esencia* consiste precisamente en su *duración* por un cierto tiempo. No podría tener lugar ningún matrimonio, ninguna empresa común que presuponga tan sólo un encuentro de tres días, ningún tipo de prestación de servicios que se prolongase más allá del momento presente; ni siquiera se podría obtener, mediante ninguno de estos contratos, un derecho absoluto a la constancia del otro —y una parte debería realizar los mayores sacrificios al estipular semejantes contratos—, pues éste puede cambiar *legalmente* su sentido cinco minutos después de haberlo estipulado [...] 3) No se concibe en absoluto cómo un hombre que declara la ley moral como el principio supremo, puede considerar como *posible* algo que contradice la ley moral. Luego, supuesto que una de las partes no obtuviese ningún *derecho* mediante la mera promesa del otro, sin embargo, contrae éste ciertamente un *deber (Pflicht)*, y le resulta *moralmente* imposible mentir o faltar a su palabra comprometida en el contrato» (*Allgemeine Literatur-Zeitung*, n.º 153-154 [1794], pp. 351-352).

14. *Nachtrag zu dem Räsonnement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis*, pp. 102-103 (citamos por la ed. de D. Henrich, *Kant-Gentz-Rehberg. Über Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1967).

15. «Me parece que esto puede ser probado con más claridad todavía que lo ha hecho el mismo señor Kant. La relación entre la autoridad suprema y los súbditos tiene que ser originariamente o bien una dependencia incondicionada o condicionada. Si esta dependencia no *está condicionada* por el contrato originario (lo cual, tal como se mostrará de inmediato, es el único caso conciliable con la verdadera idea de una autoridad suprema), tampoco

de llegar a ejercer. Por eso altera el orden kantiano entre criterio contractual y diseño constitucional.[16] El contrato se agota en su misión de dar lustre a las constituciones vigentes, y sobre todo al dechado de las mismas, el parlamentarismo inglés, tan desvaído, sin embargo, para Kant, porque traiciona el mensaje del contrato originario. Los diputados británicos no se comportan como representantes del pueblo, sino que bien custodian sus propios intereses, tejiendo una tupida y tumefacta trama de corrupción, bien sirven de coartada a un monarca absoluto, que usa la falsa independencia de los diputados como señuelo ante su pueblo. Así lo demuestra su actitud genuflexa ante el furor bélico de la corte. Gentz bloquea el dinamismo institucional que el contrato

---

puede haber ningún derecho a rebelarse. Pero si la dependencia debe estar *condicionada* por el contrato originario —el sistema más preciado de nuestra época, en el cual se supone un *contrato* entre la autoridad suprema y los súbditos—, ha de estar indicada en este contrato, y en la constitución fundada sobre él, la condición bajo la cual debe ser obedecida dicha autoridad, y con ello también el caso en que ya no le está permitido obedecerle o, con otras palabras, en que ya no habrá nada mediante lo que se puede coaccionar jurídicamente, es decir, tiene que ser establecida la posibilidad de la ausencia total de legalidad (anarquía). Semejante presupuesto se contradice a sí mismo. Puesto que el único fin del contrato social es asegurar los derechos, no se puede pensar nada más absurdo que el proceder de usar el estado de una inseguridad absoluta de todos los derechos en un caso cualquiera como un medio para ese fin... Tampoco puede haber, por consiguiente, ningún derecho de rebelión *estipulado*; y la idea de un contrato originario (diametralmente opuesta a la del contrato arriba citado) entre la autoridad suprema y los súbditos, del cual es inseparable esa condición de la rebelión, es, precisamente por eso, una idea autocontradictoria y, por lo tanto, inadmisible» (*Nachtrag*, pp. 105-106).

16. «La constitución *republicana* es la única que deriva de la idea del contrato originario y sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo» (AK VIII, 350).

«El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado —aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad— es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*); y no puede decirse que el hombre en el Estado haya sacrificado a un fin una *parte* de su libertad exterior, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora» (AK VI, 315-316).

originario pretende imprimir en el proceso de la mediación histórica del ideal republicano, de una mayor vecindad entre la *respublica noumenon* y la *respublica phaenomenon*. Todo ordenamiento positivo, hasta su realización en el «estado de la sociedad civil absolutamente jurídico», la república, es un estado del derecho provisional y está sujeto a revisión. El Estado vigente en un momento determinado es lícito al implicar la salida del estado de naturaleza, un estado de guerra, y ser a la vez un instrumento del progreso jurídico, una propedéutica de la paz. El Estado ya no puede encontrar su aval en el pasado, sino que debe reciclarse confrontándose con el futuro, anticipando la idea en el mundo de los fenómenos.[17]

El burkianismo aloja una ideología cómplice del *statu quo*. De ahí la necesidad de drenar el contrato originario de su carga crítica y generadora de la constitución republicana o de subrayar las contradicciones del contrato fichteano en tanto que método deslegitimador de las prerrogativas como razón de ser del Estado.[18]

III. **Erhard, Maimon y el derecho natural como excepción: un iusnaturalismo no contractualista**

La hostilidad hacia el contractualismo del jacobino Erhard, por el que Kant sentía predilección, es alambicada, y su elucidación nos obliga a enfatizar la influencia del judío Maimon. Estas dos figuras heréticas mantuvieron una afinidad electiva soterrada en su definición del iusnaturalismo con un lema común: la concepción del derecho como *excepción (Ausnahme)*. La noción de *excepcionalidad* ligada al derecho en Maimon posee un sentido nítido, pero en Erhard es equívoco, pues maneja una doble

17. «Ésta es la única constitución política estable, en la que la ley ordena por sí misma y no depende de ninguna persona particular; éste es el fin último de todo derecho público, aquel estado en que a cada uno puede atribuírsele lo suyo *perentoriamente*; por el contrario, mientras aquellas formas del Estado, según la letra, tengan que ser representadas por otras tantas personas morales investidas del poder supremo, sólo puede admitirse un derecho interno *provisional* y no un estado de la sociedad civil absolutamente jurídico» (AK VI, 341; cf. VII, 90-91).

18. *Nachtrag*, pp. 105-108; *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n.º 153-154 (1794), p. 355.

excepcionalidad. Por una parte, el derecho natural es la ciencia de las *excepciones necesarias (notwendigen) de la ley moral* con vistas a propiciar la causalidad y la aplicación de ésta en el mundo de los fenómenos, pues las necesidades (*Bedürfnisse*) humanas contienen una particularidad inconciliable con la validez universal de las reglas éticas. Por otra parte, las leyes positivas son consideradas *excepciones necesarias del derecho natural*. El derecho natural no puede existir en el pasado, sino que es desplazado en su forma normativa al futuro. Al derecho siempre le precede la violencia y siempre surge como derecho positivo.

Erhard, en sintonía con Kant, rechaza el iusnaturalismo que explica la génesis de la sociedad civil a partir de un estado de naturaleza vía contrato. El punto de partida, la situación original, es ya una sociedad civil dada, fáctica, con unas determinadas leyes positivas admitidas sin cuestionarse su legitimidad y, consiguientemente, constituyen una excepción del derecho natural, el cual se convierte en un devenir, en un ideal a alcanzar. Pero la aproximación a este ideal únicamente es posible en el seno de una sociedad civil concreta, porque sólo en ella pueden adquirir fuerza jurídica las sentencias del derecho natural como catálogo de derechos humanos. El Estado es el medio que proporciona al derecho natural causalidad, es quien puede realizarlo merced a su facultad legisladora. Sobre la idea kantiana de *pactum unionis civilis* (AK VIII, 289) pesa mucho su *horror vacui juridicus*, porque el *status iustitia vacuus* (AK VI, 312) es sinónimo de guerra. De ahí que admita una cierta continuidad de los Estados reales con el ideal republicano (AK VIII, 371), pero eso no conlleva una renuncia a la «evolución de una constitución conforme al derecho natural (en palabras de Erhard)» (AK VII, 87). El contractualismo kantiano cumple ambos cometidos, el conservador y el progresista, y marca la diferencia entre las instituciones tradicionales, heredadas junto a su cuota de arbitrariedad, y el porvenir, cuyas acciones están en nuestro poder, entre un presente que debe permanecer de momento intacto por mor del *status civilis*, y un futuro cautamente disponible. Kant opone al *horror vacui* jurídico la preservación del derecho, aunque sea a título provisional por la violencia que primitiva o coyunturalmente lo ha engendrado. Los fallos institucionales, constitucionales, pueden tolerarse, son *permitidos con vistas* a su rectificación gradual, a la *evolutio juris*.

Un uso muy similar al primer aspecto de la *excepcionalidad* —derecho natural como conjunto de las excepciones de la ley moral con el exclusivo objetivo de dotar a ésta de causalidad en el mundo sensible— lo encontramos en los artículos de Maimon *Sobre los primeros fundamentos del Derecho Natural*.[19] La indecidibilidad de la ley moral *en ciertos casos* requiere la introducción de cuñas jurídicas capaces de resolver esas situaciones *excepcionales* de incertidumbre (tales situaciones se limitan al derecho de necesidad, al derecho de propiedad relativo a la *res nullius* y al derecho de coacción). Sólo por la intercesión del derecho —de ahí que su tensión con la moral sea *aparente*— se allana el camino hacia la realización sensible de la ley ética y, por lo tanto, es la condición de su uso efectivo o su consecuencia con miras a la máxima expansión de la voluntad universal en una sociedad atomizada en individualidades.

---

19. Uno fue publicado en la *Berlinische Monatsschrift* [*BM*] y el otro en el *Philosophisches Journal* [*PhJ*], ambos aparecidos con anterioridad a la reseña que hizo Erhard de las *Contribuciones* de Fichte. Aquí el jacobino se expresaba en los siguientes términos: «Ya que la necesidad presupone la singularidad de mi voluntad y la ley moral exige validez universal, se puede considerar todo el Derecho Natural como la *ciencia de las excepciones necesarias de la determinación en todos los casos de nuestro modo de obrar por la ley moral a causa de su introducción en la vida humana*... para que la ley moral pueda tener causalidad en el mundo de los fenómenos» (*PhJ* II/1 [1795], 73-75, 79-80, 83). Maimon lo enuncia así: «El *Derecho Natural* es la ciencia de las *excepciones aparentes*, necesarias y válidas universalmente, a la ley moral, determinadas *a priori* por ésta. Estas *excepciones aparentes* son determinadas por la ley moral o bien como *condiciones de posibilidad de su uso* o bien como sus *consecuencias indirectas*» (*S. Maimon. Gesammelte Werke*, Hildesheim, 1971, VI, p. 328).

El propio Erhard vinculó su posición con la de Maimon: «Mi crítica a las *Contribuciones* de Fichte es atribuida por muchos a Maimon... algunos principios pueden haber dado ocasión para ello, aunque no los he plagiado, sino que ya había hecho alusión a los mismos en el *Merkur*» (*Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes J.B. Erhard*, Tübingen, 1830, II, pp. 103, 99-100). Erhard se refiere a los artículos sobre La Boëtie para la revista *Neue Teutsche Merkur*, pero el rótulo de *excepcionalidad* no es empleado aquí. Por otro lado, Maimon concibió su iusnaturalismo como una respuesta a la provocación fichteana: «Semejantes principios *crítico-cosmopolitas* [expuestos en las *Contribuciones*] son no sólo inadmisibles en sí, sino que, incluso mediante una filosofía mal entendida, tienen como fin la destrucción de todo orden e institución de la sociedad civil. ¡Esperemos, no obstante, que algún día se calme esa furia!» (*BM* XXV, 340-341).

Pero también cabe hablar de *excepciones* al derecho natural en un segundo aspecto, privativo de Erhard. Ellas son exigidas tanto por el modo en que concibe la génesis de la sociedad civil y del Estado —mediante una usurpación del poder—, como para dotar a aquél de causalidad en la vida social a través de la legislación. Este segundo nivel de excepcionalidad tiene una importante restricción: semejantes excepciones no deben violar los derechos humanos. El primer nivel de excepcionalidad, la del derecho natural respecto a la moral, esto es, la de inspiración maimoniana, posee una *necesidad fuerte*, es decir, son excepciones no cancelables, pues, si se cancelan, pierde eficacia la moral y se reduce su aplicabilidad. En cambio, el segundo nivel, la excepcionalidad del derecho positivo con respecto al derecho natural, tiene una *necesidad débil*, provisional, transitoria, pues se trata de excepciones cancelables mediante la ilustración y, en último extremo, la revolución. Si el derecho positivo no respeta los derechos humanos e impide la ilustración, la revolución es un deber moral.

Maimon y Erhard comparten un objetivo: la optimización de la ley moral en el mundo sensible. El primer tipo de esa doble excepcionalidad es insuperable, perentorio, y acaba afirmando que sólo dentro de la comunidad estatal se puede ser un individuo moral y que, en aras de la eficacia de la ley ética, se necesita un Estado que coaccione a fin de que ésta se cumpla. El segundo tipo de excepcionalidad es coyuntural, pasajero, y ha de ser abolido, pues su raíz está en la minoría de edad del pueblo. Mediante el proceso activo de ilustración o, cuando el mismo es reprimido, mediante la revolución, el pueblo consigue la positivación del derecho natural.[20]

En su reseña de las *Contribuciones* de Fichte, Erhard descarta el origen contractual de la sociedad civil, porque en el estado de naturaleza falta el derecho en general, esto es, una autoridad a la que apelar para que verifique el pacto y reconozca a las par-

---

20. «El pueblo da prueba de haber alcanzado su mayoría de edad con el conocimiento de los derechos del hombre y con el uso que de ellos hace; pero, sobre todo, cuando aprende a conocer las leyes según las cuales es gobernado, examina su moralidad y comienza a obedecerlas sólo por su conformidad a la moral. Pero haciendo esto, mostrando su disponibilidad a colaborar en la legislación, se erige en pueblo soberano» (*J.B. Erhard. Über das Recht des Volks zu einer Revolucion und andere Schriften* [1795], Frankfurt, 1976, pp. 82-83).

tes contratantes. Denuncia un círculo vicioso del que no podemos escapar si insistimos en explicar por esa vía la institución de la sociedad civil. La validez jurídica de una mayoría sólo es posible por esa misma mayoría o en un Estado, es decir, ya dentro de un Estado (lo que haría superfluo el contrato como fundamento histórico, o redundante como fundamento legítimo). Una teoría del contrato exigiría que los contratantes fueran «ilustrados», «mayores de edad», lo que no es el caso, pues esa situación ideal queda refutada por la desigualdad inicial que, según Erhard, es un hecho que se manifiesta en la diferencia entre gentiles y pueblo, opresores y oprimidos. Las diversas formas de gobierno tienen su origen histórico en una usurpación.

La teoría fichteana del contrato[21] es superflua como eslabón histórico y lógico para llegar a la conclusión que con ella se pretende establecer: la defensa de la Revolución Francesa y de la movilidad de las constituciones. Es imposible retrotraerse al estado de naturaleza para investigar sus condiciones. El origen del poder supremo es inescrutable (AK VI, 318-319, 339-340). Dirigir las indagaciones del pueblo hacia el escrutinio histórico del Estado sería sumamente *peligroso*, porque significaría la suspensión del derecho, la cesión a la violencia indiscriminada del veredicto de las controversias y cosechar una manzana de la discordia que se tornaría *casus belli*. Tal escrutinio abocaría a una situación anómica al querer cada uno ser juez en su propia causa. La sociedad existente, sus leyes e instituciones no son sino excepciones necesarias de ese ideal del derecho natural, pero al mismo tiempo cancelables por la participación de los ciudadanos en la legislación. En Fichte el derecho natural queda ya hipostasiado enteramente en el *status naturalis*, en un ámbito ontológico donde reside la esencia espiritual del hombre. El derecho natural es previo a la sociedad civil, pues ésta constituye una mera posibilidad de la que es lícito abdicar, aunque el contrato es su vía de acceso inevitable. El derecho natural es para el

21. «En lo que el autor dice contra la obligatoriedad de no cambiar nunca una constitución, de no separarme nunca de ella, etc., estoy, por lo que respecta a los resultados, completamente de acuerdo con él, puesto que se sigue de uno de mis principios, a saber: *no puedo permitir que la sociedad civil realmente existente impida desarrollarme y perfeccionarme con vistas a ser miembro de la sociedad civil ideal*. Pero si parte de sus principios [, de su *teoría de los contratos*], el autor tiene que *forzar* este resultado» (*PhJ* II/1 [1795], 56-57).

recensor un ideal a conseguir dentro de la sociedad civil, mientras que para el reseñado ésta no es un ingrediente indispensable a fin de que el derecho mantenga su longevidad. La noción de pacto social desaparece y es reemplazada por la de «consentimiento» o «acuerdo» (*Einverständnis*). Los miembros de la sociedad civil expresan su consentimiento a la legalidad vigente, al derecho positivo, pero se presupone que éste no se conforma al derecho natural, al derecho justo. *Consentir*, sin embargo, no es *asentir*. El consenso respecto al pasado por mor de una paz que asegura la supervivencia presente no excluye el disenso que alienta la prosecución de una vida futura más digna. La militancia republicana, esto es, la publicidad y un correcto ejercicio de los poderes por los representantes, constituye su principal revulsivo.[22]

IV. **La necrológica iusnaturalista de Schelling**

Aunque los autores precedentes ya vaticinaban estos malos presagios, Schelling canta el réquiem del iusnaturalismo.[23] La apología fichteana del pacto es tan expugnable que ofrece fácil abono a cualquier libelo antipactista. En los *Revolutionsschriften* el contrato se rebaja a un compromiso de continuo revocable por cualquiera de los contratantes. Pero esto conduce a una ite-

---

22. *Über das Recht*, p. 169. «Ninguna sociedad civil se puede fundar en un contrato; ella es la condición necesaria bajo la cual a las máximas del derecho natural les es conferida fuerza jurídica. Como garantía recíproca de los derechos, es, sin embargo, un ideal que los hombres deben alcanzar y por el cual están obligados a entrar en la sociedad civil tal como es realmente, para desarrollarse y perfeccionarse con vistas a esa situación ideal» (*PhJ* II/1 [1795], 55-56). «La sociedad es posible sólo si se admiten excepciones al derecho natural: reconocer algo como justo, sin saber que es justo. El acuerdo que sirve de fundamento a toda sociedad civil y sin el que no puede pensarse semejante sociedad es el siguiente: "No queremos remontarnos nunca en nuestra investigación sobre el derecho y la ausencia del derecho a un estado más antiguo del que empiezan nuestras instituciones positivas"» (pp. 63-64).

23. La *Nueva deducción del Derecho Natural* [*NDN*] fue probablemente concebida en 1795 y culminada a comienzos de 1796, año en que apareció su primera parte en el *Philosophisches Journal*; la segunda se publicó en un fascículo del año siguiente (*F.W.J. Schelling. Historische-kritische Ausgabe*, ed. a cargo de H. Buchner, W.G. Jacobs y A. Pieper, Stuttgart, 1982, I/3, pp. 139-175). Hay traducción castellana en *Thémata. Revista de Filosofía*, 11 (1993), pp. 226-253.

ración de infinitos contratos. La recepción[24] de estos *Escritos* nos ratifica el inminente declive del contrato a pesar de su asténica redención en el *Fundamento del Derecho Natural* (1796-1797).

Schelling, en la *Nueva deducción del Derecho Natural*, divide el itinerario de su argumentación en tres episodios: la moral, la ética y el derecho. El primero lo protagoniza la moral, donde el sujeto libre aspira al infinito en una acción infinita: «§ 4 esfuérzate por *ser absolutamente libre*, esfuérzate por someter a *tu* autonomía toda potencia heterónoma; esfuérzate, mediante la libertad, por desplegar tu propia libertad hasta lograr una potencia absoluta e ilimitable». Esta aspiración, enarbolada imperativamente por todos los individuos, desencadena el conflicto entre las voluntades morales: «§ 7 Me proclamo señor de la naturaleza y exijo que esté determinada enteramente por la ley de mi voluntad. [...] Sólo al *Yo (Selbst)* inmutable le corresponde autonomía; todo lo que no es este *Yo* —todo lo que puede devenir *objeto*— es heterónomo, es fenómeno para mí. El mundo entero es mi propiedad moral». La pluralidad de voluntades morales, candidatas todas a la dominación absoluta de la tierra, aboca ineluctablemente a la fricción: «§ 21 Luego la causalidad incondicionada de los seres morales deviene conflictiva en el esfuerzo *empírico* y comienzo a *oponer mi libertad a la libertad de todos los demás*».

En el segundo acto la ética configura a la vez un ámbito de reconocimiento y de transgresión de los límites. La ética, que vive en la tensión del antagonismo entre los iguales, no renuncia, sino que se entrega a abrir flujos de comunicación y cooperación. Discordia y concordia se abrazan aquí, la insociable sociabilidad anida justamente en este episodio: «§ 45 El mandato supremo de toda ética reza así: [...] obra de tal modo que mediante tu acción (según su contenido y su forma) ningún ser racional sea puesto como mero *objeto*, sino como *sujeto* cooperante».

La ética de la concordancia (§ 43), en su forcejeo con la moral ególatra, pretende arrojar luz sobre la noche del Terror jacobino, para enseñar cómo una individualidad moralmente legitimada aniquila toda alteridad, toda discrepancia. La vocación

---

24. El trasfondo de la *NDN* es un espectro abigarrado de autores (Spinoza, Schaumann, Flatt, Hufeland...), entre los cuales, empero, brilla Fichte, cuya primera obra, *Ensayo de una Crítica de toda revelación* (1792), ya atrae la atención de los amigos del seminario tubingués.

moral del Yo bendice la individualidad omnímoda. Fichte piensa en términos de propiedad, esto es, defiende la teoría formativa de la propiedad, sin abundar en su lectura radical en clave de ejercicio de poder, de *forma regiminis*. El sujeto formador debe ser para Fichte el legítimo propietario, no el sujeto heredero aferrado a los privilegios legados.[25] El fundamento de la propiedad reside en la forma que un cierto individuo le imprime a una cierta materia. Desde el punto de vista de la materia, todo hombre posee originariamente un derecho de apropiación sobre la tierra entera. Desde el punto de vista de la forma, todo hombre es propietario, es decir, tiene un derecho real de propiedad, en función del trabajo (*Formation*, *Arbeit*, *Bearbeitung*) que ha invertido para elaborar la materia bruta; en suma, tiene un derecho de propiedad sobre la materia modificada por él (*GA* I/1, 269).

Schelling atisba el peligro de la vorágine del terror jacobino que entraña la apoteosis virtuosa del individuo, y reclama ya no la posición del héroe revolucionario trocado ahora en verdugo, sino que se afana por garantizar la libertad de las víctimas. La ipseidad (*Selbstheit*) de la moral es compensada ahora con el reino de los seres morales exigido por la ética (§ 31). La ebriedad *moral* de infinitud y la sobriedad *ética* de las finitudes precisan una síntesis allende ambas instancias. La dialéctica entre el primer momento, en el que el sujeto aspira a apropiarse de todas las cosas, y el segundo, en el que tiene que limitar su voluntad posesiva mediante su autorreconocimiento como ser finito que concibe a los otros como sus límites y provistos de ese mismo afán de posesión, remite a una tercera dimensión, el derecho.[26]

---

25. «Sí, en efecto, no es posible otra manera de apropiación que mediante la formación; necesariamente todo lo que todavía no está formado, lo que todavía se encuentra en estado bruto, no es propiedad de nadie. Tenemos un *derecho de apropiación* sobre la materia bruta y un *derecho de propiedad* sobre la *materia modificada por nosotros*. El primero designa la posibilidad moral; el segundo la realidad moral y física» (*GA* I/1, 268).

26. Erhard describe una trama análoga a la que denuncia Schelling, y extrae el veneno que secreta el propósito maligno de este precoz Yo fichteano: «la esclavitud de todos y la libertad de uno solo, la cultura de todos para los fines de este único individuo» (*GA* I/1, 252-253). Erhard y Schelling disentirán, no obstante, en el desenlace. Mientras que el primero piensa haber descubierto en el derecho —no en el contrato— el antídoto contra la ponzoña del egoísmo expansivo que se inspira en la pauta diabólica «Quiero obrar de tal modo que mi Yo sea el único fin posible de mis acciones y aparezca

La coacción y el contrato son las dos fórmulas alternativas con miras a conjurar los dilemas de atracción y repulsión, cooperación y colisión imperantes en la ética. Pero ambos expedientes se revelan inoperantes para mantener a los sujetos dentro de sus radios de acción. La tendencia infinita hacia el dominio del mundo, la avidez acaparadora jaleada por la autonomía moral, torna el contrato un artilugio jurídico fatalmente lábil. El objeto del contrato, la materia del mundo, no es, en último extremo, susceptible de pacto, pues la voracidad del individuo no acaba nunca de saciarse, y «para asegurar un contrato sería necesaria una serie *infinita de contratos*, de los que cada uno confirmaría el precedente, pero él mismo estaría a su vez necesitado de una nueva confirmación» (§ 85). La interpretación fichteana del imperativo moral no es sino un mero revestimiento del egoísmo del individuo, quien, para acreditarse como tal, reivindica un contrato infinitamente revisable, esto es, revocable: «Todo, incluso la voluntad universal, se pliega ante la libertad del individuo cuando obra con vistas a su propia salvación» (§ 144). La materia de la voluntad, el mundo entero, es algo indefinido, pues aquello de lo que cabe apropiarse, el objeto de la propiedad, no puede acotarse en un contrato puntual, porque siempre lo excede. Esa voluntad inextirpable de infinito, ese frenesí posesivo del sujeto, convierte el perpetuo conflicto en intrínseco al contrato, ya que siempre afloran nuevos objetos en litigio. El contrato no dirime, sino que magnifica y eterniza la disputa. Con el recurso al contrato se pretende cumplir el mandato de la ética consistente en la concordancia intersubjetiva, pero la individualidad siente el acuerdo como una amenaza, como un modo de saciar definitivamente su sed insaciable de infinito. El contrato, incluso entendido en su máxima deleznabilidad, como infinitamente revisable, pone en jaque la soberanía del Yo, la autoafirmación del individuo; y la tentativa de menguarla sólo consigue evidenciar aún más la prístina ausencia de límites que le corresponde como ser moral: «§ 144 La libertad, la forma originaria de la voluntad individual, debe retornar a su originaria ilimitación apenas está en juego su autoafirmación. Es potencia absoluta capaz de so-

---

como el único ser libre» (*Apología del diablo*, *PhJ* I/2 [1795], 123 —ed. cast. Er, Sevilla, 1993—); el segundo acaba afirmando la ineficacia del dispositivo jurídico.

meter cualquier potencia que se le oponga. [...] § 145 Poseo un derecho a toda acción con la que afirmo la ipseidad de la voluntad y, por consiguiente, también un derecho a anular toda acción incompatible con la ipseidad de mi voluntad».

De esta manera ingresamos en los bajos fondos del contrato, desvanecida su efímera ilusión en tanto escape a la contradicción entre cooperación y oposición, al adivinar cuál es su auténtica lógica: la coacción. Es la razón de la fuerza la única viable para la aceptación de individualidades idénticas. El contrato ya no es fundamento de la coacción, no es una cesión recíproca de coacciones, sino un perenne choque entre fuerzas: «§ 149 La *coacción* en general es, consiguientemente, un esfuerzo por anular la ipseidad de la voluntad. Ahora bien, estoy autorizado para realizar cualquier acción mediante la cual es afirmada la ipseidad de la voluntad, luego también a oponer semejante esfuerzo a todo esfuerzo tendente a coaccionarme. *A toda coacción se contrapone otra coacción*».

Repudiado el contrato, la coacción resta como único medio para garantizar el reconocimiento mutuo de las individualidades; pero la coacción se manifiesta como coacción física, como imposición por la fuerza bruta, e ignora, una vez comienza a desplegarse, la esencia moral, racional, de los sujetos, al reificarlos. La coacción vuelve indiscernibles sociedad y naturaleza, reduce el campo social a un campo natural, magnético, donde posee mayor fuerza de atracción quien dispone de una mayor fuerza física.

El artículo desemboca en la urgencia de nuevos axiomas y en el anacronismo del kantismo fichteano, pues el derecho natural se confunde con el derecho según leyes naturales: «El derecho natural se destruye necesariamente él mismo en sus consecuencias (en tanto que deviene derecho de coacción), esto es, suprime todo *derecho*. En efecto, es a la *superioridad física* a la que se confía en último extremo la conservación del derecho» (§ 162). La coacción arruina la vigencia de la criteriología de lo humano, de un alter-ego. Schelling había hecho del descubrimiento de la otredad la cumbre de la transición de la moral a la ética: «§ 13 Donde mi potencia *moral* encuentra resistencia, ya no puede haber *naturaleza*... ¡Aquí está la *humanidad*! [...] § 15 En cuanto siento limitada mi libertad, reconozco que no estoy solo en un reino de seres morales a quienes corresponde, a todos ellos, esta misma libertad sin límites».

El corolario del razonamiento afecta decisivamente a los derroteros que va a seguir la filosofía política del idealismo.[27] El derecho se disuelve en nuda coacción y acaba remontándose a un estadio previo de violencias físicas pugnando entre sí, a una mecánica de fuerzas concurrentes, cosificando el mismo mundo jurídico como requisito indispensable para propiciar un paso ulterior metajurídico. La resolución de las aporías emanadas del fichteanismo precisa un tramo postrero, apenas bosquejado: «Por consiguiente, el derecho natural conduce necesariamente a un nuevo problema: el de *hacer idéntica la potencia física del individuo a la potencia moral del derecho*, es decir, al problema de encontrar un *estado en el que la fuerza física siempre esté del lado del derecho*. En cuanto nos ocupamos de la solución de este problema, entramos en el terreno de una nueva ciencia» (§ 163).

En el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) se hace eco de dos conclusiones de sus aforismos antiiusnaturalistas. En primer lugar, el derecho se desprende del lastre pernicioso de la moralidad, pues su alianza ha engendrado un tenebroso despotismo. En segundo lugar, el Estado aparece así como una máquina antirrevolucionaria, que no busca su legitimación en el derecho. La maquinaria del Estado controla con la lógica del resorte tanto la fuerza del impulso egoísta como la de la insurrección.[28]

---

27. Y, sin duda, golpea, como un bumerán, al criticismo, en cuya consumación porfiaba el idealismo, pues destapa la caja de Pandora: «Según el criticismo, mi *destino* consiste en el *esfuerzo en pos de la ipseidad, la libertad incondicionada y la actividad ilimitada*» (*Cartas sobre criticismo y dogmatismo*, en *Historisch-kritische Ausgabe*, I/3, p. 106).

28. «la doctrina del derecho no es algo así como una parte de la moral, ni en absoluto una ciencia práctica, sino una ciencia puramente teórica que es para la libertad lo que la mecánica para el movimiento... se sigue que el orden jurídico no es moral sino un mero orden natural, sobre el cual la libertad puede hacer tan poco como sobre el de la naturaleza sensible. Por eso no es sorprendente que todos los intentos de transformarlo en un orden moral se presenten como condenables por su propia absurdidad y por el despotismo en su forma más temible, su inmediata consecuencia. [...] Hay que considerar la constitución jurídica como una máquina que está previamente regulada para ciertos casos y opera por sí misma, o sea, de modo completamente ciego, tan pronto se dan estos casos; a pesar de que esta máquina está construida y regulada por manos humanas, una vez salida de la mano del artesano ha de continuar funcionando, igual que la naturaleza visible, conforme a sus propias leyes e independientemente, como si existiera por sí misma» (*Schellings Werke*, ed. a cargo de M. Schröter, Múnich, 1927, II, p. 584; cf. pp. 582, 586).

Estamos en las antípodas no sólo del *Fichte jacobino*, sino también del *Fichte de Jena*, apóstata de sí mismo, pues este último no atiende al epitafio que Schelling le dedica al iusnaturalismo, y lo resucita partiendo de su acta de defunción. Para garantizar la realización sensible del derecho es menester que la ley sea asumida por un poder, por el poder supremo. No hay eficacia real del derecho sin un Estado. La voluntad general no sólo será voluntad del derecho, sino que también será preponderante al representar la voluntad de la comunidad, y, en consecuencia, será superior a cualquier voluntad injusta.[29] El contrato social es caracterizado como un *contrato de propiedad*, de fijación de límites de las propiedades de los ciudadanos. Estos límites de la libertad exclusiva de cada uno han de ser protegidos no mediante la invocación a la buena voluntad, sino por la fuerza física de la coacción. Esto comporta una nueva modalidad de contrato, el *contrato de protección* (*GA* I/4, 8-10). La voluntad general material, que antes era meramente negativa, la renuncia a inmiscuirse en la esfera del otro, la mera abstención u omisión, se convierte en afirmativa, en una prestación positiva, la defensa de los bienes ajenos.

La fusión de los individuos en un *totum* se realiza bajo el efecto del azar imprevisible de quién será el protector o el protegido. Este contrato que troca los dos anteriores en un contrato social se llama *contrato de unión*. El triádico *contrato de ciudadanía (Staatsbürgervertrag)*, con sus afluentes de propiedad, protección y unión, sirve para esquematizar la soberanía de la voluntad general como momento regenerador de la sociedad política.[30] Pero es

---

29. «*la ley debe ser una potencia*; el concepto de ley... y el de *potencia preponderante*... deben ser reunidos sintéticamente. La ley misma debe ser el poder supremo, el poder supremo debe ser la ley, ambos deben ser una sola y misma cosa... Nuestro problema... estriba en *encontrar una voluntad que sea potencia sólo cuando quiera la ley*, pero que sea entonces una potencia infalible» (*GA* I/3, 399-400).

30. No obstante, Fichte abona esta argumentación *contractualista* con alguna capa *organológica*. El desconcierto, no obstante, procede de la declaración de insuficiencia de lo que se presenta como autosuficiente para fundamentar el derecho político, cediendo entonces paradójicamente al *organismo* la optimización del *mecanismo* jurídico: «Este contrato de ciudadanía tiene en sí mismo el fundamento suficiente para que sea respetado, así como todo ser organizado tiene en sí mismo el fundamento completo de su ser. [...] La imagen más idónea para ilustrar este concepto es la de un producto organizado de

del Eforato, órgano supervisor del ejecutivo y convocante de la comunidad, de quien depende la seguridad del todo, la parusía fenoménica de la libertad (*GA* I/3, 328, 442, 453, 459). Hegel y Schelling pusieron de relieve las fisuras de ese dispositivo, vinculado al contractualismo. Mediante los éforos se auspicia una escisión de la voluntad general para autocontrolarse, esto es, para cuidar de que actúa como tal voluntad general. El poder ejecutivo y el Eforato aparecen así como dos representaciones de la voluntad general, y con esa escisión se pretende hacer prevalecer su pureza, su rectitud; mas es el primer poder quien detenta de modo exclusivo la coacción, y le resultaría sencillo paralizar el desempeño de las funciones del contrapoder, la convocatoria del pueblo y su labor de supervisión. Si el Eforato vigila al ejecutivo para lograr una práctica más justa de ese poder, entonces la suprema justicia se alcanzaría multiplicando los contrapoderes. La realización del derecho se salda con un *regressus ad infinitum*.[31] Es el infinito *malo* que ya Schelling le imputaba al frágil contractualismo del

---

la naturaleza. Esta imagen se ha usado con frecuencia en los últimos tiempos para describir las diversas ramas del poder público como formando una unidad, pero, que yo sepa, todavía no lo ha sido para caracterizar la relación civil entera. Al igual que en un producto de la naturaleza cada parte puede ser lo que es sólo en esta unión y fuera de esta conexión no sería lo que es; también fuera de toda unión orgánica no sería absolutamente nada, porque sin la acción recíproca de fuerzas orgánicas que se conservan mutuamente en equilibrio, no se tendría en general ninguna forma capaz de perdurar, sino una lucha eterna entre el ser y el no-ser, que nosotros ni siquiera podemos pensar. Análogamente, sólo en la unión estatal obtiene el hombre una determinada posición en la serie de las cosas [...] En el cuerpo orgánico, cada parte conserva continuamente al todo, y, al conservarlo, es conservada ella misma; análogamente, se relaciona el ciudadano con el Estado. [...] Cada parte —o cada ciudadano— se conserva sólo a sí mismo en la posición que le ha destinado el todo, y es justamente así como participa en la conservación del todo; y en la medida en que el todo conserva cada parte en esta su posición, el todo vuelve sobre sí mismo y propicia su autoconservación» (*GA* I/4, 18-20). Aunque con un sentido diferente, en las *Contribuciones* recurre a la metáfora mecanicista para desacreditar al despotismo (y al llamado sistema de equilibrio que las monarquías absolutas propugnan en Europa), que reduce el hombre a una mera pieza del engranaje político. La libertad y la máquina estatal *contra natura* están en relación inversa (*GA* I/1, 249).

31. *GA* I/4, 92-93, 87 y ss. Cf. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, en *G.W.F. Hegel. Gesammelte Werke*, ed. a cargo de H. Buchner y O. Pöggeler, Hamburgo, 1968, IV, pp. 444 y ss.; *Differenzschrift*, IV, pp. 53 y ss.; *System der Sittlichkeit*, Hamburgo, 1967, pp. 74 y ss.; *System des transzendentalen Idealismus*, en *Schellings Werke*, II, pp. 586-587.

joven Fichte. Sólo la violencia policial es capaz de imponer la voluntad general, de enlazar las voluntades individuales con una libertad universal. La aplicación de la fuerza exterior y el control rígido y ubicuo por el Estado es el único medio de ligar los átomos inertes que componen el pueblo, de construir artificialmente la totalidad. El contractualismo y el Eforato no son sino recursos fallidos para aproximar los elementos escindidos e impiden concebir la totalidad política como un organismo que integra la voluntad del individuo y la de la comunidad.

Aflora el trauma causado por la impotencia de los arbitrios para su entendimiento recíproco, llevado a su paroxismo por la Revolución Francesa. Schelling se vale de un motivo del Juicio Reflexionante que pretende salvar la contingencia categorial de los seres organizados —motivo que Kant mismo convierte en analogía política—,[32] pero para traspasar las prevenciones del criticismo y del fichteanismo, que siempre reclaman el crédito legitimador del contrato —sea del originario o el de ciudadanía. La *NDN* demuestra el fiasco del iusnaturalismo erigido sobre un Yo individual pletórico que acaba siendo víctima de su propia telaraña de ambición. El contrato constituye un falso punto de sutura entre la moral de conquista del Yo y el afán ético de cooperación.

Los *Escritos de Revolución* lograron que el descrédito se abatiera sobre el contractualismo. Tanto en el cosmos político, en sus satélites conservadores (Gentz, p. ej.) y jacobinos (Erhard, p. ej.), como en el académico (Schelling, p. ej.), el contrato tenía una presencia menguante en la génesis y fundamentación de un Estado. Crítica y crisis se desposan para relativizar las tesis de Bobbio, porque hay un iusnaturalismo que prescinde del contrato y porque el iusnaturalismo que sentencia a muerte Hegel está ya agónico. Hemos descrito la crónica de estos momentos críticos como una especie de palimpsesto, en el que hemos visto difuminarse el fondo ilustrado primigenio y estamparse nuevas rúbricas.

---

32. «Así, en una transformación total, recientemente emprendida, de un gran pueblo en un Estado, se ha utilizado muy apropiadamente la palabra *organización*, a menudo para designar la sustitución de magistraturas, etc., y hasta del cuerpo entero del Estado. Pues cada miembro, desde luego, debe ser, en semejante todo, no sólo medio, sino también, al mismo tiempo, fin, ya que contribuye a efectuar la posibilidad del todo, y debe, a su vez, ser determinado por la idea del todo, según su posición y su función» (AK V, 375).

LA PAZ KANTIANA COMO PALIMPSESTO: LA PRIMERA RECEPCIÓN DEL OPÚSCULO *ZUM EWIGEN FRIEDEN*

Aunque Kant fue el principal animador del debate alemán en torno a la paz, su protagonismo menguó con el tiempo y sólo ha remontado el vuelo al socaire de la celebración del bicentenario del libro que dedicó al tema y de las tentativas de revisión de sus propuestas por los recientes conflictos internacionales. Es menester reconocer, a pesar de las alharacas aparejadas a toda efemérides y de la oportuna reivindicación habermasiana,[1] que la

1. Habermas, en los momentos de crisis de la República Federal, frecuenta al profesor de Königsberg, contraponiéndolo, implícita o explícitamente, a la seducción que continúa ejerciendo Carl Schmitt (cfr. T. Assheuer, «Geistige Wiederbewaffnung. Nach den Terroranschlägen erlebt C. Schmitt eine Renaissance», *Die Zeit*, 15-11-2001, p. 54). Así ocurrió cuando se debatió la participación germana en la guerra de los Balcanes, y de nuevo ha sucedido con la intervención en Afganistán tras la tragedia del 11 de septiembre de 2001. Si entonces Habermas se aprestó a una relectura exhaustiva de *Zum ewigen Frieden* («Kants Idee des ewigen Friedens —aus dem historischen Abstand von 200 Jahren» [1995], en *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt, 1996, pp. 192-236); ahora ha acuñado la fórmula «sociedad postsecular» como antídoto contra el fundamentalismo terrorista y ha encontrado en Kant (*Glauben und Wissen*, Frankfurt, 2001, pp. 13, 20-23) un interlocutor connivente en la elucidación de ese aparente oxímoron (habida cuenta de la aceptada ecuación entre secularización y cultura moderna). Precisamente el por entonces ministro de Asuntos Exteriores, J. Fischer, calificó a Habermas, tras su alocución en la *Paulskirche* de Frankfurt al recibir el premio anual de la paz del gremio de los libreros de su país, como «cuasi filósofo del Estado de la Alemania democrática». En el congreso de Rostock, que siguió a la traumática aprobación por la coalición rojiverde del envío de soldados alemanes a Afganistán, los *Grünen* continuaron arrancándose costuras de la otrora alternativa ecopacifista, y con los jirones se está creando un partido de corte tradicional que pretende incluso competir con el liberal cada vez más en el terreno de éste.

estela de C. Schmitt es, infaustamente, más rutilante que la kantiana. Según tan luciferino personaje, la lucha contra la violencia es el primer detonante de violencia. Su concepción de que la historia mundial es un drama estacionario de conflictos inevitablemente trágicos y de que toda esperanza de un ordenamiento jurídico internacional con miras a la paz sólo lo empeora, despliega hasta hoy un efecto funesto.

Aproximadamente unos 75 autores se enfrascaron en aquel debate. Antes de la aparición del opúsculo los intelectuales germanos ya estaban enzarzados en dicha polémica, suscitada y jaleada por la Revolución Francesa. Más allá de la tendenciosa concatenación, bajo la forma de sinonimia, entre *Aufklärung*, Revolución Francesa y guerra, que alguna pujante historia de las ideas quiere dar por establecida,[2] con Kant la reflexión sobre este acontecimiento gana una dimensión radical y menos arribista al remover estratos profundos del criticismo.

No pretendo rastrear exhaustivamente la acogida de este escrito, pues semejante labor desembocaría en una demoscopia rapsódica, y me atendré al umbral cronológico de 1800. Luego dentro de este arco temporal que va de 1795 hasta poco más de la fecha propuesta, un criterio clasificatorio del, al menos *prima facie*, heterogéneo espectro de sus interlocutores estriba en medir el eco de la *Publizistik* alemana de ese momento, que encuentra su hábitat natural en vastas recensiones que sobrepasan el género de una simple glosa complaciente o cainita (en esto ha degenerado hoy, lamentablemente, este género) del texto kantiano. Los recen-

---

2. Koselleck ha coadyuvado al descrédito de la Ilustración resaltando su hipocresía, pues, frente a su presunta candidez pacifista, demuestra que su alfa y omega es la guerra, dando lugar a la endíadis «guerras revolucionarias (o de revolución)» (*Revolutionskriege*): «Die friedsliebende Aufklärung sei mit der Revolution ein brisantes Bündnis eingegangen» (*Geschichtliche Grundbegriffe*, ed. a cargo de O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, Stuttgart, III, p. 633). Véase sobre todo el epígrafe «Vom politischen zum geschichtsphilosophischen Begriff; das 18. Jahrhundert und die Französische Revolution» correspondiente a la voz «Krise» (pp. 624-634). Recuerdo de pasada que su primer libro, con una confesa deuda schmittiana, se titula *Kritik und Krise*, en el que se sostiene que la Revolución Francesa fue preparada por la nueva filosofía de la historia forjada por la crítica ilustrada, en la que destaca Kant. Comprobaremos que Gentz también ha porfiado por uncir el destino de la Revolución Francesa con el de la guerra, insistiendo en el concepto de *Revolutionskriege*.

sores pueden ser sus inquisidores o sus correligionarios, sus encarnizados enemigos o sus devotos discípulos, pero su actitud no se reduce a la mera adhesión o al simple agravio, a la pleitesía o al libelo. La *Kant-Forschung* dispone ya en la actualidad de numerosos inventarios y antologías de las reseñas, y, por tanto, no quiero incurrir en una inoperante redundancia. Es más útil concentrarse en voces emblemáticas de la época, en incipientes líderes de opinión o en próximos prebostes de partidos ideológicos.

Sugiero la siguiente taxonomía —que ha de ser escueta— de la literatura publicista. En un primer grupo hay que ubicar a Joseph Görres e incluso a Friedrich Schlegel. Antes de alinearse en el frente del romanticismo, profesaron un *republicanismo* interesado y no siempre sincero. El empleo de esta signatura es muy laxo. A menudo se asimila, a pesar de las reservas del propio Kant, a la de jacobinismo y democratismo.[3]

Un segundo grupo estaría integrado por aquellos autores incorporados al mundo académico y practicantes de una doblez política que se remonta a su anfitrionazgo de la Revolución Francesa, que sobre ellos ejerce, alternativamente, una fuerza de atracción o de repulsión. Aquí se encuadra Fichte. Este grupo camina a horcajadas sobre un kantismo que ya no le resulta satisfactorio y del que va soltando amarras.

Por último, existe un grupo inequívocamente hostil hacia Kant. Conviven en su seno junto a veleidades protorrománticas posturas involucionistas que incluso propugnan una nueva Edad Media. Su figura destacada es Friedrich von Gentz, el divulgador, en el Viejo Continente e incluso en el Nuevo Mundo, del burkianismo, el ideario del británico E. Burke.[4] Me detendré es-

---

3. *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1972, I, pp. 854 y ss. Véase F. Oncina, «De la candidez de la paloma a la astucia de la serpiente: La recepción de *La paz perpetua* entre sus coetáneos», en R.R. Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, 1996, pp. 155-189.

4. Kurt von Raumer, *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Friburgo/Múnich, 1953; H. Durchhardt, *Gleichgewicht der Kräfte, Convenance, europäisches Konzert: Friedenskongresse und Friedensschlüsse vom Zeitalter Ludwigs XIV bis zum Wiener Kongreß*, Darmstadt, 1976; Z. Batscha/R. Saage, *Friedensutopien. Kant, Fichte, Schlegel, Görres*, Frankfurt, 1976; M. Buhr / S. Dietzsch, *Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Texte zur Rezeption 1796-1800*, Leipzig, 1984; Anita y Walter Dietze (eds.), *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800*,

pecialmente en este orfebre del pragmatismo, pues su *Wirkungsgeschichte*, amén de ser vasta, depara algunas sorpresas. Gentz es un titán del travestismo político y por eso es capaz de subyugar y fascinar a autores de todo signo, desde Hannah Arendt hasta la prosapia de la terminología de la «guerra justa» y de la retórica del «eje del mal» empleada por los manifiestos americanos en favor de la guerra contra el terrorismo.

La mayoría de estas reseñas no analizan *La paz perpetua* ordenadamente según los apartados fijados por Kant, sino que lo hacen en función de sus propios objetivos. Por tal razón, me permitiré jalonar sus comentarios con excursos kantianos con el objetivo de enmendar extravíos exegéticos y resabios ideológicos.

I. **Un republicanismo bastardo o anfibio**

I.1. *Friedrich Schlegel: de la grecomanía a la anglomanía*

La contribución de Friedrich Schlegel, *Ensayo sobre el concepto de republicanismo. A propósito del escrito de Kant «Para la paz perpetua»*, apareció en 1796 en la revista *Deutschland*, editada por J.F. Reichardt, una de las personalidades más detestadas en Alemania por su inquebrantable apoyo a Francia.[5] La apuesta de Schlegel por una revista tan comprometida con la causa de sus vecinos constituye aparentemente un síntoma de sus convicciones en ese tiempo. Pero en realidad esas convicciones cuentan con proféticas grietas.

Schlegel reivindica la composibilidad entre republicanismo y democratismo: «El republicanismo es necesariamente democrático» (*FS*, 17) y, por lo tanto, debe basarse en la voluntad ge-

---

Leipzig/Weimar, 1989; G. Cavallar, *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs «Zum ewigen Frieden» (1795) von Immanuel Kant*, Viena-Colonia-Weimar, 1992; O. Höffe (ed.), *I. Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlín, 1995; J. Ferrari y S. Goyard-Fabre (eds.), *L'année 1796. Sur la paix perpétuelle. De Leibniz aux héritiers de Kant*, París, 1998.

5. El ensayo fue rechazado previamente en tres ocasiones por el editor del *Philosophisches Journal*, Niethammer, quien, una vez tras otra, instó a Schlegel a introducir modificaciones (E. Behler, *Einleitung* a *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* —a partir de ahora *FS*—, vol. VIII, Múnich, 1966, pp. XXVII y ss.). Por otro lado, hay que tener en cuenta que dicha revista había publicado la recensión que firmó Fichte.

neral, pero «en el terreno de la experiencia no puede realizarse, existiendo sólo en el mundo de las ideas puras» (*FS*, 16). ¿Cuál es entonces el gozne entre teoría y práctica, entre la voluntad universal y la individual? Hay que recurrir a la ficción de que una voluntad empírica representa a la voluntad *a priori*. La única ficción política válida consiste en hacer de la voluntad de la mayoría el esquema de la general, pues sería su mejor «aproximación» y alejaría el riesgo de su privatización. De ahí que considere las definiciones kantianas de libertad e igualdad jurídicas como un «mínimo» en su aproximación asintótica a la idea. Pero «el máximo sería una igualdad absoluta de derechos y obligaciones de los ciudadanos, que, por consiguiente, pusiera fin a todo dominio y dependencia» (*FS*, 12-13). Tal meta comporta la superación de una ciudadanía diezmada, como la kantiana, pues el sexo y la propiedad no deben condicionar la participación en la *res publica* (*FS*, 17). Ésta es la cima más alta que escala el democratismo de Schlegel.[6] El descenso se encuentra plagado de abdicaciones que auguran ya un viraje en su itinerario.

Aprueba la dictadura, delimitándola del despotismo, como un «estado necesariamente transitorio», sobre la base de su «utilidad», según lo atestigua la historia de los griegos (*FS*, 14). En lugar de los principios puros *a priori* del derecho ensalza los principios de una «teoría de la historia política» (*FS*, 24). Tal declaración en particular y el *Ensayo* en su globalidad contienen ráfagas de su próximo conservadurismo. Cuanto más insiste en los peligros de la oclocracia, con tanta mayor vehemencia reclama la necesidad de proporcionar un férreo blindaje a la autoridad. El esquema de la voluntad general, la mayoría, termina inmolándose al trocarse en el dominio de la «masa», en el «despotismo de la mayoría sobre la minoría», en el «sansculotismo» (*FS*, 19; cf. AK VI, 339). El contrapunto a esta democracia menguante ha de ser un gobierno (autocracia) creciente. El reconocimiento de las virtualidades de la dictadura, del trueque de la representación por la cesión de la soberanía, lo corrobora. El número (*Zahl*) de los votos no resulta tan definitivo ni tan útil como su calidad (*Gewicht*); deben ser sopesados antes que conta-

6. El derecho de resistencia cuenta con su aquiescencia: «La insurrección no es políticamente imposible o absolutamente injusta». Como motivos legítimos cita el «fin [de] la organización del republicanismo» y la lucha contra «el despotismo *absoluto*» (*FS*, 24-25).

dos. El sufragio universal anteriormente vindicado comienza a desmoronarse. El temor al populacho se torna un importante factor en la evolución de Schlegel. Se percata de la doble teoría de la representación, formal y material, que está en juego y su fácil ideologización y manipulación belicista. El examen de la homonimia de la voluntad general recoge sutilmente los vaivenes del jacobinismo francés, tributarios de su matriz rousseauniana, a propósito de la representación política como «órgano imprescindible del republicanismo» (*FS*, 17-18). En suma, advierte las aporías de la duplicación conceptual de la voluntad general, que matiza su presunta profesión revolucionaria. Por un lado, se concibe la voluntad general como «absolutamente constante», *a priori*, formal, y, en vista del «abismo infinito» entre lo universal y lo particular (o agregado de individuos), el jacobinismo la considera no como la expresión del pueblo real, sino de una entidad ideal, pura e inalterable allende la realidad popular. Este culto idolátrico a una instancia moral permite dar el salto mortal mediante la ficción de una voluntad empírica que plasmaría la general. Pero, dado que el «constante fluir» es inherente a toda voluntad empírica, no sirve como sucedáneo de la general y la ficción se vuelve «contradictoria e inválida» y acaba en la «arrogancia del despotismo que declara su voluntad privada (paternal o divina) perfectamente adecuada a la general» (*FS*, 16). Lo último no sólo es el colmo de la injusticia, sino también de la insensatez. Por otro lado, tras el descarte de esta ficción se apunta una alternativa. La voluntad general es entonces la voluntad material del pueblo: «la voluntad de la mayoría debe valer como su sucedáneo». Amén de las reservas anteriores que Schlegel mismo le plantea a su igualitarismo democrático (con una ampliación del abanico de los electores y de los elegidos), directo e indirecto (*FS*, 17), termina subsumiendo la segunda alternativa, la del sansculotismo, bajo la oclocracia, «el despotismo de la mayoría sobre la minoría», incurriendo también aquí en una «contradicción flagrante», pues en este caso la mayoría tampoco puede ejercer de subrogado de la voluntad general, cuya función, sin embargo, debería asumir (*FS*, 19). En definitiva, Schlegel reduce arteramente al absurdo la doble vía de la legalidad jacobina, e insinúa la violencia que le es ínsita, pues tanto en la delimitación pura como empírica, moral como mayoritaria, de la voluntad general, se sospecha, expulsa y aniquila por su enemistad con el pueblo (esto es, con su *saniors pars*) a quienes no comulgan con el dictado jacobino. La lógica dicotómica (pue-

blo/enemigos del pueblo) de este discurso no es sólo interna, sino que también es exportable al exterior (Estado republicano/despótico). A partir de aquí resulta incierto si su exigencia de un «republicanismo universal y perfecto», auspiciado por la «civilización de todas las naciones» y la «fraternidad de todos los republicanos» (*FS*, 22), alimenta la *posibilidad* de las contiendas o la erradica. El corolario viene a continuación.

Sus ídolos políticos son, paradójicamente, democracias censitarias: Grecia, Roma e Inglaterra. Su apología desganada del republicanismo moderno contrasta con su evidente satisfacción con el antiguo. La cultura política de las repúblicas modernas, de manera análoga a la cultura literario-poética (como testimonia *Sobre el estudio de la poesía griega* de esos mismos años), es decididamente inferior a la de los antiguos en un aspecto fundamental: las repúblicas antiguas podían jactarse de una verdadera «comunidad de costumbres» (*Gemeinschaft der Sitten*) (*FS*, 18). Las exangües abstracciones legales no bastan para el auténtico Estado. Como deplorará más tarde Gentz, la corrupción revolucionaria del sentido político y su ilusión de un nuevo federalismo han conducido a la disolución «de todos los antiguos lazos comunitarios (*gemeinschaftlichen Bande*), de toda simpatía y fidelidad recíprocas, de toda amistad y vecindad... de todo espíritu común (*Gemeingeistes*) y nacional»[7] que caracterizaban al viejo federalismo. Schlegel propone una noción de política más clásica que moderna: «por *política* no entiendo el arte de aprovechar el mecanismo de la naturaleza para el gobierno de los hombres, sino (como los filósofos griegos) una *ciencia práctica en el sentido kantiano* del término, cuyo objeto es la relación de los individuos y especies prácticas» (*FS*, 15). Usa aquí el nombre de Kant en vano, pues a la vez que lo zahiere al denunciar —como hará Fichte en su reseña y en la *Nova Methodo*— su recurso heterónomo a la Providencia o naturaleza como garantes de la paz (*FS*, 23), no

7. *Fragmente aus der neusten Geschichte des politischen Gleichgewichts in Europa* (1806), en *Ausgewählte Schriften von Friedrich Gentz*, IV, Stuttgart/Leipzig, 1838, p. 60 —a partir de ahora abreviaremos esta edición de las obras de Gentz mediante *FG*. Emplearemos las siguientes abreviaturas: *KrV*, *KpV* y *KU* para la primera, segunda y tercera *Crítica*, respectivamente, y *P* para *La paz perpetua*. Remitiremos siempre a la edición de la obra kantiana de la Academia berlinesa [AK], en cuyo vol. VIII se encuentra este último tratado. Al referirnos a él bastará con indicar la página.

discierne el doble sentido de «práctica» que maneja: como teoría o conjunto de los principios de la categoría de la libertad (según lo cual la política se define como la teoría del derecho aplicada) y como verificación o realización. De un modo próximo a Rehberg y Gentz, la teoría política ha de basarse entonces exclusivamente en la experiencia histórica (*Theorie aus Erfahrung*) y el éxito se erige en piedra de toque del derecho, lo que choca frontalmente con la indignidad de plegarse a la empiria, según Kant (*KrV* A 315 y ss., B 371 y ss.; AK VIII, 301). Esta insólita alianza entre los griegos y Kant encuentra en el ejemplo británico su más cumplida encarnación: «En lo tocante a *comunidad de las costumbres*, la cultura política de los modernos está todavía en el estadio de la infancia, si la comparamos con la de los antiguos, y ningún Estado, a no ser el de los *británicos*, ha alcanzado un grado mayor de libertad e igualdad» (*FS*, 18). De este modo la *grecomanía* va escorándose hacia la *anglomanía*, que pronto causará furor en los círculos antirrevolucionarios germanos.[8]

I.2. *Görres y la ideologización de Kant: la paz al albur del Estado franco*

Joseph Görres representa, en las fechas en que redacta su reseña, la línea más pura del jacobinismo y del democratis-

8. Ni siquiera su ensayo sobre el jacobino maguntino Georg Forster, aparecido en 1797 en el *Lyceum der schönen Künste*, editado también por Reichardt, puede aducirse en favor de un republicanismo radical. Aquí su estrategia es rehabilitar a Forster como escritor (F.C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, Harvard, 1992, p. 253). Además, como revela una carta a su hermano del 31 de octubre de 1797, sus relaciones con Reichardt se hallaban muy deterioradas (*op. cit.*, p. 254). En la primavera de 1796, período en que su corazón confiesa sentirse más próximo al republicanismo que a la crítica o a la poesía divinas, escribió un artículo, ahora perdido, sobre republicanismo antiguo y moderno (*FS* XXIII, 237, 304; cf. W. Weiland, *Der junge Friedrich Schlegel oder die Revolution in der Frühromantik*, Stuttgart, 1968). Los modelos schlegueliano son, sin embargo, poco encarecidos por Kant: «Los griegos no conocían el sistema representativo» (AK XXIII, 167) —objeción que relativiza el recensor y atribuye al desconocimiento de aquella época (*FS*, 18). Los reparos que le planteó al constitucionalismo británico los presentaré más adelante. Por otro lado, en la Refl. 6.340 del *Nachlass* se muestra crítico con el curso argumentativo de esta recensión (AK XVIII, 666).

mo alemanes. Se empeñó en fundir dentro de un mismo crisol estas dos etiquetas con la de republicanismo. Autores alineados en el mismo grupo que Görres, p. ej. Johann Benjamin Erhard, no se prestaron a un intercambio tan sencillo entre esas tres insignias. La Revolución Francesa es la clave de su escrito *La paz universal, un ideal* (1798), pues lo inaugura con la dedicatoria «A la nación franca de parte de un republicano alemán».[9] Para enaltecer la revolución, le concede a Francia el derecho de afrancesar (Gentz le concederá a Inglaterra el de britanizar), esto es, de *republicanizar* los Estados vecinos, que adopta la forma de un «derecho externo de apropiación y de propiedad sobre los bárbaros que la rodean» (*JG*, 43). La prohibición de intervención del quinto artículo preliminar («Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro», *P*, 346) es derogada. En lugar del derecho surge una suerte de doctrina misionera, una cruzada legitimadora del expansionismo francés. Görres, traicionando a Kant, subordina los principios al fin, pues persigue abrigar jurídicamente la ocupación de los márgenes del Rin y, de este modo, «engancha los caballos detrás del coche» (*P*, 376). La invasión francesa la disfrazará con la gloria de la liberación de sus hermanos oprimidos, instaurando la República cisrenana. Su división entre «Estados normales» republicanos y «Estados regulativos» despóticos viola el principio de igualdad jurídica. Lo que les está permitido a los primeros, no lo está a los segundos. Ni siquiera se detiene ante una flagrante ideologización de la moral: «Todo esto es un mandato inmediato de la ley moral» (*JG*, 39; cf. 40, 44-46). Francia puede y debe fundar, en caso necesario con violencia, una «gran república de los pueblos». La anexión de otros Estados no se entiende sin guerra. De ahí que le otorgue a Napoleón la condecoración de ser portador de «la santa llama de la libertad hasta las fronteras del país» (*JG*, 60) e incluso más allá. Gérmenes racistas son perceptibles, cuando, refiriéndose a los no-republicanos, sentencia que son «seres de una especie inferior». En el marco de una «ley de las fronteras naturales», exige para Francia la frontera renana:

9. *Joseph Görres. Gesammelte Schriften* —a partir de ahora *JG*—, vol. I, ed. a cargo de Max Braubach, Colonia, 1928, p. 17.

«El Rin debe por eso ser la duna de la república» (*JG*, 62). La aprobación del escrito por el directorio parece comprensible.[10]

El joven Görres no sabe moderar su escandalosa parcialidad: «un Estado organizado legítimamente [Francia] no tiene necesidad de aguardar aquí una agresión; ya la máxima de los mismos de hacer de su provecho la pauta de conducta y de la satisfacción de sus apetitos animales el fin, constituye un agravio suficiente» (*JG*, 43-44; cf. 38). Esa torticera dialéctica *nosotros-ellos*, fundadora del derecho de injerencia y de ocupación ilustra los ardides típicos del probabilismo y del *peccatum philosophicum*, las recetas de la macabra prudencia política escarnecida por el opúsculo kantiano.[11] Este derecho lo adquiere la nación franca para instituir una forma de gobierno libre en todos los «Estados despóticos». Por déspotas entiende Görres las monarquías europeas. No mide con el mismo rasero los fenómenos políticos, al negar únicamente a los Estados despóticos un derecho a la intervención violenta. El jacobino es aquí un socio *contra natura* del conservador Gentz. Ambos parten de que el Estado injusto, por el mero hecho de su existencia, le causa una lesión al legítimo. Arguyen que el Estado injusto procede según máximas malas y, por eso, no puede tener ningún derecho. Kant moviliza un aparato conceptual más complejo, al diferenciar la constitución ju-

---

10. «El ministro del interior al ciudadano G.

El Directorio ejecutivo me encarga, ciudadano, testimoniaros toda su satisfacción por el envío, que le habéis hecho llegar, de un manuscrito alemán de vuestra composición. Todo anuncia en vuestra obra un amigo sincero de los hombres, puesto que es al triunfo y al mantenimiento de los derechos de la humanidad que la habéis consagrado. Semejante homenaje, siempre honorable para su autor, no puede sin duda convenir más que a un gobierno fundado sobre estos mismos derechos, y el Directorio ejecutivo está demasiado celoso de conformarse a ellos para no acoger con interés todo lo que los recuerda. Debo también preveniros, ciudadano, que vuestra obra, tras haber sido examinada, está convenientemente depositada, a fin de que vuestras ideas no se pierdan y os sea remitida, cuando juzguéis oportuno reclamarla» (*JG*, 19).

La ley de las fronteras naturales será asumida por Fichte en *El Estado comercial cerrado* (1800) con miras a la consumación del ideal de la autarquía. Más tarde volveré brevemente sobre este asunto.

11. El probabilismo consiste en «achacar malas intenciones a los otros, o convertir la probabilidad de un posible desequilibrio por su parte en fundamento jurídico para el sometimiento de otros Estados pacíficos», y el *peccatum philosophicum* en «considerar como una bagatela, fácilmente perdonable, que un *Estado pequeño* sea conquistado por otro *mucho mayor* para un supuesto mundo mejor» (*P*, 385). De nuevo los extremos, Görres y Gentz, se tocan.

rídica (*rechtliche*) de la legítima (*rechtmäßigen*) o justa, esto es, la republicana (*P*, 373). Ni Francia ni el resto de Europa pueden afirmar poseer una constitución legítima. Aun cuando así fuera, de aquí no cabría colegir ningún derecho de apropiación o de propiedad sobre otros Estados. Lo definitivo es la lesión efectiva, real, y no la presunción, la sospecha de que existen intenciones protervas en otros Estados, de que a éstos les anima la máxima mala (no declarada, sin embargo, ni de palabra ni de obra) de agredir (cf. §§ 56 y 60 de la *Metafísica de las costumbres*, AK VI, 346, 349).

Los artículos kantianos distosionados por Görres apuntan a dos flancos. Por un lado, se dirige contra las cruzadas del pasado, en las que se intentaba propagar por la fuerza un determinado tipo de creencia en una autoproclamada «guerra santa». A este respecto diferencia entre religión, «válida para todos los hombres y en todos los tiempos», y tipo de creencia (con su correspondiente libro religioso), «vehículo de la religión, que es accidental y puede variar según los tiempos y lugares» (*P*, 367). Por otro lado, previene proféticamente contra las futuras guerras ideológicas, que cifran su objetivo en la extensión de una doctrina de redención política o social. Permítaseme una extrapolación que sintetiza esta casuística: aunque los fundadores puritanos del Estado americano poblaban una delgada franja de tierra de la costa Este, irrumpieron con la pretensión de representar al continente («*Continental Congress*») y desarrollaron a partir de su creencia en ser ellos los elegidos como «instrumentos de Dios» una mística expansionista que ganó casi rango constitucional con la doctrina Monroe de 1823. Los primeros pobladores indios les parecían «criaturas de Satán» y fueron perseguidos y exterminados con celo misionero.

Sin duda, Kant, con su veto a la intromisión violenta en otro país, execra también —aunque no sólo— el presunto derecho de intervención de las monarquías europeas en la Francia revolucionaria. La propaganda reaccionaria habló a menudo de un «escándalo» (*P*, 346), consistente en las vejaciones infligidas al rey francés. Gentz considera asimismo inadmisible la absolutización del veto a la injerencia bélica. Los actos vergonzosos de la Revolución Francesa confieren a los demás Estados el derecho a ensañarse contra Francia, a «reconducirla al or-

den por la fuerza».[12] Kant censura esta argumentación, pero sin deslizarse hacia el extremo opuesto, lo que equivaldría a abolir el principio jurídico de reciprocidad y permitir *excepcionalmente* a la Francia revolucionaria lo que le prohíbe *categóricamente* a las monarquías europeas. La excepción que en el quinto artículo preliminar introduce Kant se refiere a Estados divididos «en dos partes a consecuencia de disensiones internas» (en los Balcanes hemos tenido recientes ejemplos de lo que vislumbró esta cláusula). Bajo estas circunstancias «sólo existe anarquía», y que «un tercer Estado preste entonces ayuda a una de las partes no podría ser considerado como injerencia en la constitución de otro Estado» (*P*, 346). El punto de vista jurídico excluye cualquier sesgo ideológico que promueva la discriminación. En caso contrario, Kant habría hecho, en favor de Francia, una excepción a su rechazo del derecho de revolución.[13] En cambio, el derecho de intervención reclamado por los jacobinos y demócratas para la Francia revolucionaria es criticado al igual que el reivindicado por los conservadores para la contrarrevolución.

En Görres no es el derecho la cuestión prioritaria. Apuntala la aspiración a la paz con un argumento de tinte utilitarista, profundamente antikantiano. Su «fin reside en lograr la felicidad de los pueblos (*Völkerbeglückung*). [...] La paz perpetua, tal como la establecieron Saint-Pierre y Rousseau y que Kant ha defendido contra las objeciones, estrechas de miras, de empiristas pusilánimes es, así pues, el ideal hacia el cual la humanidad debe tender sin cesar, porque su consecución significaría para ella la felicidad absoluta» (*JG*, 25-26). Kant ofrece el razonamiento inverso, pues la felicidad, administrada por la política, promete un vergel para el despotismo. Como fuente de legitimación de un Estado va ligada al paternalismo: «El mayor despotismo pensable... es el que está dado por un gobierno constituido sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, comportándose como un padre con sus hijos; es decir, por un gobierno paternal

12. *Über den Ursprung und Charakter des Krieges gegen die Französische Revolution*, Berlín, 1801, en *FG* [1837] II, 197.

13. Batscha y Saage, *op. cit.*, p. 32; Cavallar, *op. cit.*, p. 127, y «Kant's Society of Nations: Free Federation or World Republic?», *Journal of the History of Philosophy*, XXXII/3 (1994), pp. 461-482.

(*imperium paternale*) en el que los súbditos —como los niños menores de edad, que no pueden distinguir lo que verosímilmente les es útil o nocivo— están obligados a comportarse de un modo meramente pasivo, para esperar la manera de ser felices del juicio del jefe del Estado y de que éste lo quiera, o sea, de su simple benevolencia».[14]

El concepto de progreso que maneja Görres se asemeja al de Condorcet, cuya mención abre y cierra el escrito.[15] Su optimismo ingenuo espera, bajo la férula de Francia, una «paz duradera» (*JG*, 26). Con simpleza contrasta el pasado tenebroso con el esplendor del presente y el futuro iluminados por el sol de la razón, una razón con pasaporte francés. La salvación ha arribado gracias a la Revolución Francesa «tras milenios ahítos de horror y miseria humana» (*JG*, 23). En el nombre de la paz alienta la guerra por mor de la «felicidad de los pueblos». La Revolución mimetiza de este modo estrategias del Antiguo Régimen. La política que fomenta tal republicanismo sectario está incubando y cebando al Estado con armas ideológicas para que su engorde culmine la *grande Nation*. Esta concepción no es, sin embargo, la única imperante entre el denominado *jacobinismo kantiano*.[16]

II. **Fichte: breve *excursus* necesario**

La reseña de Fichte es la más prolija filosóficamente y está engarzada con el *Fundamento del Derecho Natural*, ambos de 1796. Este autor sobresale por su androginia política. Sus conocidos panfletos en favor de la Revolución Francesa fueron un estigma en su posterior trayectoria. De ahí que prodigara las

---

14. AK VIII, 290-291. Cf. *KrV* A 316, B 373; *KpV* V, 28, 63; VI, 98; VIII, 28. La sintonía con la argumentación antipaternalista que Fichte ofrece en la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (*GA* I/1,171-172) es manifiesta.

15. *JG*, 21, 63. La fascinación por Condorcet también está presente en Schlegel, quien, inmediatamente antes de su *Ensayo sobre el republicanismo* reseña el libro del francés (*[Über] Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1795], en *FS* VIII, 3-10).

16. Al final del cap. II de su libro *Sobre el derecho del pueblo a la revolución* (1795), Erhard se ocupa de la relación entre guerra y revolución, teniendo en cuenta que la primera siempre es inmoral sin que tengan que serlo forzosamente las partes beligerantes y no olvidando que la última es un proceso transitivo (y no sólo monológico) que afecta también a partes pasivas.

acrobacias, y no renunciara a gestionar interesadamente la acusación de jacobinismo y democratismo. Incluso estuvo en un tris de ganar una cátedra en la nueva Universidad de Maguncia que pretendía fundar la República cisrenana, aquella república, fraterna de la francesa, por la que suspiraba Görres. Nuestra aproximación será breve.[17]

Los vástagos más tempranos de la escuela jurídica kantiana se inclinan por definir el derecho a partir de la ética. En los denominados *Escritos de Revolución* de 1793, Fichte situaba en el vértice superior de la genealogía del derecho una *conciencia moral (Gewissen)* o *Yo (Selbst)* monádico, desarraigado de la alteridad social y receloso del Estado coactivo. En su reseña de *Zum ewigen Frieden* secunda una tendencia que va desperezándose en estos años: la constitución del derecho como una disciplina científica autónoma (*FDN*, 321; *GA* II/3, 404). Esta separación del derecho respecto de la moral viene propiciada por las alusiones kantianas a la *lex permissiva*. Aunque, según Fichte, tales alusiones son vacilantes (*P*, 347-348, 373), su hermenéutica la pone al servicio de deslindar la ley jurídica y la ley moral (*FDN*, 324; cf. 320-322, 386; RPP, 222-223). Sin embargo, Kant la invoca para justificar el aplazamiento temporal, en determinadas circunstancias, de la realización del derecho racional.[18] Mediante tal ley Kant para mientes en el hiato inevitable entre las condiciones de la génesis violenta de la soberanía estatal y sus condiciones de validez jurídica.

El derecho no es rehén ni de la moral (su obediencia y deducción no emplazan en ella su fuente) ni de la historia (no es un efecto natural de la misma, ajeno a la voluntad de los hombres) (RPP, 226-227; *Nova Methodo*, *GA* IV/2, 264). Sienta las bases de una filosofía práctica de la historia que no cede —es un reproche a la filosofía de la historia de Kant— ni al designio de la naturaleza ni al plan de la Providencia la parusía del derecho. La reali-

---

17. F. Oncina, «La leyenda jacobina del republicanismo kantiano: Fichte y Maguncia», en J.A. Nicolás y J. Arana (eds.), *Saber y conciencia. Homenaje a Otto Saame*, Granada, 1995, pp. 333-353. Citaremos las obras de Fichte por la edición de la Academia bávara [*GA*]. La reseña [RPP] y la primera parte del *Fundamento del Derecho Natural* [FDN] se encuentran en el vol. I/3, y el ensayo sobre Maquiavelo [*M*] en I/9, por lo que bastará con añadir la página.

18. Cf. R. Brandt, «Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre», en *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981*, ed. R. Brandt, Berlín, 1982, pp. 233-285.

zación histórica, *natural*, del derecho es inviable, pues la naturaleza se caracteriza por su inercia, por su falta de una dinámica interna y, por tanto, es incapaz de promover la limitación recíproca de las libertades (*GA* I/3, 66). Tampoco resulta transitable el camino *providencial*, a causa de la capitulación ante la heteronomía que supone abandonar a una instancia foránea las riendas del propio destino. Un capítulo del derecho abogará por una cierta organización del Estado como institución coactiva, cuyo funcionamiento asegura la plasmación sensible de la comunidad jurídica. Ese reto cuenta con referentes *republicanos*: el floreciente Estado libre norteamericano y la gran república de los Estados europeos (RPP, 228). A estos referentes prácticos hay que sumarle su imagen teórica especular, Kant.

Fichte le escamotea al republicanismo kantiano una de sus señas de identidad: la división de poderes (RPP, 225; *GA* III/3, 72, 80; *FDN*, 440-441). La optimización del derecho impone henchir al ejecutivo con todos los poderes disponibles. Pero su negativa a aceptar una división entre esas dimensiones no comporta un monopolio de todos los órganos constitucionales por parte del gobierno. Incluso la piedra de toque de la legitimidad del republicanismo consiste en la escisión entre el poder ejecutivo y el Eforato, encargado este último de supervisar la correcta administración del primero (*FDN*, 440). La voluntad general, la voluntad de la comunidad, se encuentra así hendida, duplicada. Esta redundancia no es, sin embargo, superflua. La designación de los representantes se basa en la virtud, más que en el sufragio, menudeando las pruebas de mesianismo moral (*FDN*, 451, 456-457). El sufragio popular confirma la virtud, la asamblea refrenda la probidad. El criterio de la mayoría se adhiere al de la pureza del corazón. Son escogidos *a través del* pueblo, y no tanto *por* el pueblo. De ahí que los éforos naturales, los salvadores, «los custodios de la nación», sobresalgan por su coraje (*Herz*) y su virtud (*Tugend*). El pueblo delega el ejercicio de la soberanía *positivamente* en los magistrados del ejecutivo, y *negativamente* en los éforos; y puede ser soberano sólo de una manera inducida (RPP, 226; *FDN*, 439 y ss., 447 y ss., 452).

El Estado, y primordialmente los hombres sabios y virtuosos instalados en su cúspide, determinan verticalmente un orden estamental y están facultados para ampliar vía militar los límites de su país hasta alcanzar sus fronteras naturales y clausurarse

así en una autarquía perfecta. En suma, la guerra por mor de la consumación del derecho y, por supuesto, por mor de la paz. La política se transfigura en *El Estado comercial cerrado* (1800) en planificación económica y da pábulo a la justificación de campañas militares. El nacionalismo económico, que va a exigir a guisa de complemento una teoría de las fronteras naturales y, por consiguiente, un derecho de gentes que contemple la eventualidad de la guerra, se encuentra ya en la segunda parte del *FDN* (1797). Mas la racionalidad ordenadora del territorio que opera aquí posee otra lectura plausible: la amenaza de ruina para el Estado autárquico procede de sus ansias de expansión, no de la tendencia a la contención.[19]

Con Kant se produce un giro hacia la paz en la filosofía política, no sólo dentro de las fronteras nacionales (esto no era nada nuevo), sino al extenderse a las relaciones interestatales. El viraje kantiano es secundado *prima facie* por Fichte, imbuido por el mismo trasfondo: En primer lugar, el descubrimiento del mundo como un espacio jurídico, y así también el *FDN* descubre una ontología social jurídica. La guerra había cumplido con su cometido de dinamismo cultural, pues la colonización de la tierra estaba concluida (*P*, 363 y ss.). El espíritu comercial se aplicaba a la conquista del orbe y, como no puede coexistir con la guerra, los Estados, cada vez más entrelazados, se ven obligados a fomentar la paz (*P*, 368). Para Fichte, en cambio, la globalización de la economía no va a significar un factor de la paz, sino que se convierte en un catalizador, especialmente desdichado para los alemanes, del pillaje internacional, del caos mercantil y del expansionismo militar.[20] En segundo lugar, la Revolución France-

19. R. Schottky, «Internationale Beziehungen als ethisches und juridisches Problem bei Fichte», en K. Hammacher (ed.), *Der transzendentale Gedanke*, Hamburgo, 1981, pp. 250-257; J.L. Villacañas, «Fichte, el Estado y el derecho internacional», en V. López Domínguez (ed.), *Fichte. 200 años después*, Madrid, 1996, pp. 99-116.

20. En la segunda parte del *FDN* se recomienda lo siguiente: «Puesto que el comercio exterior hace a un pueblo dependiente y no hay que contar con su duración regular, habría que recomendar a cada Estado que se las arregle para poder prescindir de él» (*GA* I/4, 39). Cf. *Discursos a la nación alemana*, en *Fichtes Werke* [*FW*], VII, Berlín, 1971, pp. 466-467. Kant no es un mercantilista nato, sino que acepta un proteccionismo matizado y circunstancial, pues ciertas prohibiciones de importar ayudan al Estado a mantenerse a sí mismo como una comunidad y a resistir a enemigos exteriores (AK VIII, 299).

sa es considerada por ambos un hito emancipatorio. El pueblo francés ha mostrado a los hombres que les es posible darse una constitución jurídica ligada a la previsión de un federalismo internacional como una idea con realidad objetiva (*P*, 356). Esta prueba de autodeterminación permite albergar esperanzas de que la humanidad se despida del atavismo de la guerra al servicio del progreso. En la recensión fichteana se lee: «En efecto, nunca ha habido una composición de palabras más absurda que la de un *derecho de guerra*» (RPP, 226). Francia, no obstante, coadyuvó a la devaluación del republicanismo, pues para enmendar los déficit republicanos acabó recurriendo a un militar que neutralizó las tensiones internas con una agresiva política externa.[21] Fichte concibe las relaciones interestatales en términos contractuales y de reconocimiento recíproco y, análogamente a la constitución interna de un Estado, la violación de un contrato implica la intervención de la coacción. El rechazo del reconocimiento da un derecho infinito a la guerra. Sin embargo, el fin no es el restablecimiento del reconocimiento por una reparación, sino que apunta a la sumisión, incluso al aniquilamiento del Estado que se combate (*GA* I/4, 154, 158; cf. I/3, 393). Inesperadamente, un *casus belli* desata una peligrosa hiperbolización del *ius belli*.

Ya en las *Contribuciones* de 1793 Fichte había probado la complicidad de la monarquía universal con el equilibrio europeo, pues eran expresión y resultado de lo mismo, la monarquía despótica (*GA* I/1, 247). En *Los caracteres* vuelve a denunciar su intercambiabilidad y alternancia, según la coyuntura.[22] A causa

---

21. El diagnóstico retrospectivo que *Los caracteres de la edad contemporánea* hace de la época moderna resaltando la vacuidad y el individualismo de las *Lumières* y de la Revolución es devastador. Estos síntomas de corrupción culminan en la usurpación del poder por el tirano Napoléon (*GA* I/8, 208 y ss., 212 y ss., 334-335). Gentz también denuncia la influencia perniciosa de la preponderancia militar del gobierno de Francia (*FG* IV, 74, 81).

22. *FW* VII, 462, 467. Francia y las potencias contrarrevolucionarias son, alternativamente, partidarias o enemigas ya del equilibrio ya de la monarquía universal según el momento (*GA* I/8, 357). Las diferencias, no obstante, entre Gentz y Fichte, a propósito del principio de equilibrio, estriban en su diversa actitud frente a la Revolución Francesa. En el primero esta estrategia no aspira a que todos los Estados sean iguales en derechos. Desde la partición de Polonia en 1772 toda invocación a ella está transida de hipocresía (cf. AK VI, 349).

del agotamiento y la esterilidad de la edad actual, subraya en su ensayo sobre *Maquiavelo* la necesidad epocal de una visión más seria del arte de gobernar, inescindible de la ciencia (*M*, 245, 249; *GA* II/8, 380-381; II/9, 401, 406). Pero esa tarea y la noción de una «neutralidad armada» (*M*, 258-259) no escapan a esa vacua disyuntiva clásica, al orden internacional *de facto*. La reducción de las comunidades políticas a una dialéctica de autoconservación y autoexpansión, de equilibrio y monarquía universal, pertenece a las limitaciones del planteamiento de Maquiavelo, a la parcialidad de su punto de vista (*M*, 224-225; *GA* II/10, 360), y Fichte mismo, consciente de esas limitaciones, propugna su superación hacia el «arte de la razón» (*GA* I/8, 200-201; cf. I/7, 51; II/9, 419, 444), etapa cenital que, sin embargo, no puede expulsar la aporeticidad propia de la política expresada ahora con esa fórmula. La política no elimina así esa inextirpable y creativa tensión interna, pero sí que destaca el irrenunciable protagonismo de la filosofía. La política, al menos hasta el umbral cronológico que nos hemos impuesto, siempre va a la deriva entre la Escila del maquiavelismo y la Caribdis del platonismo.

III. **Gentz: un sano principio (el equilibrio) contra una corrupta excepción (la revolución total)**

Inmediatamente después de la publicación del opúsculo pacifista, Gentz se había pronunciado vehementemente en su contra y anunciado su oposición a él (carta de Kiesewetter a Kant del 5 de noviembre de 1795, AK XII, 47). Ni el pronunciamiento ni el anuncio pueden extrañar, pues desde 1793 no cesa en sus embestidas contra Kant y sus discípulos. Su conversión al burkianismo, su culto al constitucionalismo británico y a la Revolución Gloriosa, coincide con su abjuración del criticismo y con su francofobia. Pronto cumplió su advertencia con la aparición de *Sobre la paz perpetua* en una revista fundada por él mismo, el *Historisches Journal*.[23] Esta revista destaca por su obsesivo acoso a la Revolución Francesa y la continua apología de la Americana, como epígono de la Inglesa. Gentz reduce el tratado de Kant a sus dos primeros artículos definitivos; los restantes ni siquiera se mencionan.

23. Vol. III, diciembre de 1800, pp. 712-790. A partir de ahora nos referiremos a ese ensayo con la abreviatura HJ.

III.1. *Contra el republicanismo*

Gentz convierte a Kant en un simple escolio a su ajuste de cuentas con la Revolución Francesa. Los revolucionarios «se imaginaban poder reunir a todos los pueblos de la tierra en una gran alianza cosmopolita, y desencadenaron la guerra mundial más cruel que jamás conmocionó y desgarró a la sociedad». Así tensa Gentz el arco para apuntar a su diana, el primer artículo definitivo. Su táctica es artera, pues la despliega en una nota, a pie de página, a la crónica negra de los crímenes perpetrados por sus vecinos. El descrédito de la barbarie debe mermar el crédito de uno de sus mentores: «Según la opinión de ciertos políticos, [la Revolución] ha provocado esto por su tendencia al *republicanismo*, que ella ha extendido por todas partes en Europa; mientras que otros políticos creen que la guerra tendría un fin si todos los Estados poseyeran (*besässen*) una constitución republicana. Me había propuesto discutir exhaustivamente este sistema, que fue introducido hace algunos años en Alemania por la autoridad de un gran hombre y que, en efecto, guardaba una relación directa con el tema del presente ensayo». Gentz se refiere al primer artículo con bastante desdén y lo achaca a un manifiesto error de Kant (HJ, 788).

En su paráfrasis tergiversa la literalidad de Kant, que no mantiene cándidamente que los ciudadanos no opten nunca por la guerra, sino sólo que se pensarán mucho romper las hostilidades: «Si es preciso el consentimiento de los ciudadanos (como no puede ser de otro modo en esta constitución) para decidir si debe haber guerra o no, nada es más natural que se piensen mucho (*bedenken sehr*) el comenzar un juego tan *maligno*, puesto que ellos tendrían que decidir para sí mismos todos los sufrimientos de la guerra...; por el contrario, en una constitución en la que el súbdito no es ciudadano, en una constitución que no es, por tanto, republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe del Estado no es un miembro del Estado sino su propietario» (*P*, 351). Kant argumenta desde el interés material bien entendido de los ciudadanos. Cautamente habla de la «perspectiva», de la «expectativa», de la «vista» que tiene puesta la constitución republicana en la consecuencia de la paz perpetua: «La constitución republicana, además de tener la pureza de su origen, de haber nacido en la pura fuente del concepto de

derecho, tiene la vista (*Aussicht*) puesta en el resultado (*Folge*) deseado, esto es, en la paz perpetua (de la cual aquél es el fundamento [*Grund*])» (*P*, 351). No se arroga, pues entonces se situaría extramuros del criticismo, la plena intelección de los nexos causales de los procesos históricos, sino que concluye modestamente que es *más probable* que el republicanismo, en oposición al despotismo, promueva la paz. Exige el consentimiento de los ciudadanos vía representantes para decidir la guerra (AK VI, 345-346), pero jamás ha abrigado la esperanza ingenua de que meramente con ello desaparecerían todos los conflictos.[24] Es más, a pesar de execrar contundentemente las contiendas bélicas como recurso jurídico (*P*, 356), no porfía en una paz a cualquier precio, y mucho menos en la que invoca el despotismo —«la paz de los cementerios», ironiza Kant— a guisa de autolegitimación (*P*, 346-347, 367). Ni siquiera desautoriza la intervención contra un Estado *injusto*, aunque siempre bajo la condición de no conculcar el derecho de gentes.[25]

---

24. En la *Lógica Jäsche* define la *probabilidad (Wahrscheinlichkeit)* como «un asentimiento desde fundamentos [razones] insuficientes (*unzureichenden Gründen*), pero que están en mayor proporción con los suficientes que si se adujeran fundamentos [razones] contrarios» (AK IX, 81 y ss.). Mediante esta definición dintingue *probabilitas* y *verosimilitudo (Scheinbarkeit)*. La última consiste en el asentimiento desde fundamentos insuficientes, pero mayores que los contrarios. En el primer caso, la razón del asentimiento es *objetivamente* mayor, pues cabe compararla proporcionalmente a la razón suficiente; en el segundo, esa razón es sólo *subjetivamente* mayor, pues sólo sabemos que tenemos más razones para afirmar una cosa que su contraria (cf. XX, 299-300).

25. «El derecho de un Estado frente a un *enemigo injusto* no tiene límites (ciertamente en cuanto a la cualidad, pero no en cuanto a la cantidad, o sea, al grado): es decir, el Estado perjudicado no puede servirse de *todos* los medios, pero sí que puede utilizar para mantener lo suyo los medios en sí lícitos, en la medida en que tenga fuerzas para ello». Un «*enemigo injusto* según los conceptos del derecho de gentes... es aquél cuya voluntad públicamente expresada (sea de palabra o de obra) denota una máxima según la cual, si se convirtiera en regla universal, sería imposible un estado de paz entre los pueblos y tendría que perpetuarse el estado de naturaleza. Éste es el caso de la violación de los pactos públicos, de la que puede pensarse que afecta a los intereses de todos los pueblos, cuya libertad se ve así amenazada y que se sienten provocados de este modo a unirse contra tal desorden y a quitarle el poder para ello —pero *no para repartirse el territorio del país*, no para hacer desaparecer un Estado de la faz de la tierra, por así decirlo, ya que esto significaría cometer una injusticia contra el pueblo, que no puede perder su derecho originario a unirse en una comunidad, sino para hacerles aceptar una

Gentz, al igual que su reverso, Görres, sitúa a Kant en el regazo de la Revolución Francesa. De este modo identifica inaceptablemente el proyecto racional *a priori* de la constitución republicana con su versión empírico-histórica de la Francia revolucionaria. Pero la compleja relación de Kant con la Revolución Francesa no es la de un entusiasta acrítico o devoto apóstol. Junto a las expresiones de simpatía, no ha escatimado su censura ni ha ocultado sus reticencias.[26] Los Estados pueden aproximarse más o menos al republicanismo, sin alcanzarlo nunca plenamente (AK XXIII, 141; VI, 350). Los principios *a priori* de la constitución republicana, libertad e igualdad, son categorías dinámicas de la política por la distancia incolmable entre la idea y su realización. En lugar de detenerse complacientemente en la consecución, los hombres deben esforzarse siempre en franquear toda frontera predeterminadada (*KrV* A 317, B 374). La relación de Kant con la teoría de la modernidad de Koselleck es intrincada, pues si es atinado hacer de aquél el filósofo del movimiento, sin embargo, no ha cohonestado el ritmo acelerado y ha buscado factores dilatorios en pos de una flexible equidistancia entre la indolencia y la precipitación.

No basta la Revolución Francesa, «que puede acumular miserias y atrocidades» (AK VII, 85), para refutar el primer artículo. Kant no quiere ceder la voluntad de paz de los Estados al albur del soberano, sino asegurarla institucionalmente. Aduce los ejemplos históricos de emperadores romanos que, aunque gobernaron bien, dejaron malos sucesores, «lo que no habría podido suceder con una buena constitución». Esta observación de Kant la consideró Gentz como una afrenta personal, por ser el traductor de Mallet du Pan, escarnecido en esta nota (*P*, 353). La constitución republicana no equivale al buen gobierno de un

---

nueva constitución que sea, por su naturaleza, contraria a la guerra» (§ 60, AK VI, 349). Luego las guerras punitivas, de exterminio y de sometimiento son incompatibles con el derecho internacional (§ 57, VI, 347).

26. Si, por un lado, Kant parece avalar la mencionada identificación en el opúsculo que comentamos cuando, refiriéndose al surgimiento de una federación internacional, parte de que «un pueblo fuerte e ilustrado puede formar una república (que por su propia naturaleza debe tender a la paz perpetua)» (*P*, 356); por otro, en el § 77 de la *Antropología* (1798) califica la fase del «comité de salvación pública de la república francesa» de ejemplo de una época de «injusticia pública y declarada legal por un estado revolucionario» (AK VII, 259; cf. VI, 102; VII, 86, 87; XIX, 604-612; XXIII, 462).

soberano que se distinga por su probidad y amor a la paz, pues en ella «no son los hombres quienes detentan el poder, sino las leyes» (AK VI, 355; cf. VII, 87). Gentz renuncia a entibar jurídicamente la paz. Esta depende, en última instancia, del ansia de concordia del regente. Mallet du Pan y los burkianos incurren en una tautología o en un sofisma. O bien sostienen tautológicamente la tesis de que «el gobierno que mejor gobierna es el mejor gobernado», o bien que ésta «es también la mejor forma de gobierno, es decir, de constitución política», pero la última versión de la tesis es «radicalmente falsa».[27]

Gentz vierte sus exabruptos contra la República Francesa como testaferro de la República Kantiana. Frente a ambas rinde tributo a la única organización política equilibrada, la británica, y es precisamente ese equilibrio el único modo de conjurar el peligro de la guerra. Su crédito reside en la prudencia de los diputados, garantes de la estabilidad del sistema. En cambio, Kant se muestra implacable con un parlamentarismo adulterado como el británico y propugna una independencia real del poder legislativo y la publicidad como la mejor pócima antibelicista.[28]

---

27. *P*, 353. En la *Metafísica de las costumbres* calca el argumento: «En cuanto a la vaga esperanza con que el pueblo debe contentarse de que la monarquía (propiamente hablando, aquí la autocracia) sea la mejor constitución *si el monarca es bueno* (es decir, que no sólo tiene la voluntad sino también la visión para ello), pertenece a las sabias sentencias tautológicas y no dice sino que la mejor constitución es aquella *por la que* el administrador del Estado se convierte en el mejor gobernante, es decir, aquella que es la mejor» (§ 51, AK VI, 339). Kiesewetter le constata a Kant en su carta de 1795 que lo que ha dicho respecto a Mallet du Pan, también puede ser aplicado a Gentz: «Que vuestro escrito no encontraría aquí en todos igual acogida, cabía suponerlo de antemano. El Sr. Gentz, el traductor de Mallet du Pan, que acaso presiente que lo que habéis dicho de su héroe podría ser aplicado también a él, ha hablado vehementemente en su contra y *quizás* escriba algo a este propósito, tal como lo hizo en otro tiempo contra vuestro artículo en la revista mensual berlinesa» (XII, 47).

28. HJ, vol. II, mayo de 1800, pp. 61-62. Kant le recriminaba al sistema británico su poco genuino parlamentarismo, en la medida en que el legislativo se dejaba manipular por el ejecutivo, para quien la pretendida separación de poderes era una mera coartada con miras a reinar despóticamente con una falsa aura parlamentaria: «A buen seguro, ofendería a la grandeza del pueblo británico el afirmar que se halla bajo una *monarquía absoluta*, pues, bien al contrario, pretende que su constitución *limita* la voluntad del monarca por medio de las dos Cámaras del Parlamento, en tanto que representantes del pueblo, pero, como todo el mundo sabe muy bien, el influjo del monarca sobre

III.2. *Contra el nuevo federalismo*

Gentz hace una criba de los proyectos de paz presentados hasta entonces. Rechaza la monarquía universal (que progresivamente asimila al bonapartismo), la «absoluta reunión de todas las naciones en un solo y mismo Estado, reunión que conllevaría la eliminación de todas las colisiones provocadas por la separación de sus gobiernos».[29] El modelo contrario pretende sortear las fricciones con la «absoluta segregación y aislamiento» de Estados completamente autárquicos, es decir, con «una constitución de los Estados merced a la cual cesaría todo interés de uno en lesionar a otro en sus derechos» (HJ, 719). Es la intuición fichteana esbozada en el *FDN* y desarrollada en *El Estado comercial cerrado*. Una última alternativa sugiere la organización de las naciones en una alianza o federación que preserva su soberanía estatal y resuelve sus conflictos por vías pacíficas. Aquí cabe una doble fórmula: o bien una «libre federación» sin poder

---

esos representantes es tan grande e indefectible que, en dichas Cámaras, sólo se acuerda cuanto él desea y propone a través de sus ministros... Esta fraudulenta presentación de su naturaleza hace que no se busque una constitución verdaderamente ajustada a derecho, puesto que se cree haberla encontrado en un ejemplo ya existente y una publicidad engañosa embauca al pueblo con el espejismo de una *monarquía limitada* por leyes que dimanan de él, mientras que sus representantes, sobornados por las corruptelas, lo someten subrepticiamente a un *monarca absoluto*».

En una nota a pie de página agrega: «¿Qué es un monarca *absoluto*? Aquel que cuando ordena: "¡Que haya guerra!", la hay en seguida. ¿Qué es, por el contrario, un monarca *limitado*? Aquel que ha de consultar previamente al pueblo si debe o no haber guerra y, al contestar el pueblo: "no debe haber guerra", no la hay. Pues la guerra es un estado en el que todas las fuerzas del Estado han de quedar bajo las órdenes del soberano. Ahora bien, el monarca británico ha llevado a cabo muchas guerras sin el consentimiento del pueblo para ello. Por consiguiente, este rey es un monarca absoluto, aunque no debiera ser tal de acuerdo con la constitución; sin embargo, el monarca siempre puede pasar por alto esa constitución, dado que, al dispensar todo tipo de cargos y prebendas, puede asegurarse el asentimiento de los representantes del pueblo. Claro está que semejante sistema de corrupción ha de sustraerse a la publicidad para tener éxito, ocultándose por ello bajo el muy transparente velo del secreto» (AK VII, 90-91).

29. También Kant se desmarca del modelo de Dante de la monarquía universal —«fusión por una potencia que controlase a las demás...»— por su ineficacia y su despotismo o anarquía (*P*, 367). La ecuación entre Bonaparte y ese modelo se formula en los *Fragmente* (*FG* IV, 69).

central o una «constitución según el derecho de gentes» con un poder central dotado de un tribunal supremo: «Esta organización consiste *o bien* en un acuerdo voluntario de los Estados en virtud del cual se comprometen los unos frente a los otros a dirimir todos los litigios que surjan entre ellos ante un árbitro designado a tal efecto o a designar en cada caso particular, y a renunciar a toda decisión fundada en la fuerza; *o bien* en una constitución formal expresa del derecho de gentes, mediante la cual se instituye un tribunal supremo al cual se someten todos los Estados y que, al mismo tiempo, es revestido de los poderes necesarios para hacer ejecutar sus sentencias» (HJ, 719-720). En el apéndice al *FDN* Fichte había propuesto ya la creación de un tribunal internacional y de un ejército ejecutivo (*GA* I/4, 161-162).

La propuesta, efímera, de Gentz, «el cuarto y último modelo», se inclina por «una constitución formal expresa del derecho de gentes en la cual el poder legislativo, el judicial y el ejecutivo estarían reunidos en un órgano supremo de la voluntad común». Aunque la considera como la «única constitución satisfactoria», no se libra de serias objeciones. En primer lugar, es una «eterna quimera», porque no puede englobar toda la tierra. En segundo lugar, es absolutamente imposible que el poder central supere con creces, en términos comparativos, el poder de los Estados particulares en el caso de que fueran grandes potencias. En tercer lugar, contra aquellos Estados eventualmente renuentes habría que adoptar «medidas coactivas», pero que sólo pueden consistir en una guerra, con lo que la federación misma conduce al absurdo, porque practica lo que querría evitar: «Así como en el interior de los Estados la fuerza debe intervenir muy a menudo para hacer aplicar el derecho, también en los litigios entre los pueblos, y quizás incluso más a menudo todavía que en las relaciones de orden privado, se impondría la necesidad de una ejecución, asegurada por medidas coercitivas, de las decisiones judiciales. Ahora bien, las medidas coercitivas contra un *Estado* nunca son otra cosa que la *guerra*; por consiguiente, incluso en tal constitución la guerra sería inevitable» (HJ, 763-767).

Gentz subsume la federación de pueblos de Kant bajo el modelo de una «constitución federal entre Estados» (HJ, 752). Al federalismo pacífico de este filósofo le reprocha que «ni siquiera ha indicado los rasgos básicos (*Grundzüge*), según los cuales debe ser organizado semejante federalismo» (HJ, 753). Obviamente,

esta crítica es deudora de la que le plantea al primer artículo definitivo, donde, pese a la obstinación de Gentz en lo contrario, Kant sí ha delineado esos rasgos básicos. Para aquél, «la dificultad, o más bien la total imposibilidad de la [federación de pueblos] no reside en absoluto en su *génesis*; reside en las condiciones de su *duración*». Arropa su afirmación con una atinada apostilla: «Ha habido más de un momento en la historia reciente de Europa, en que todos los regentes han preferido con buena voluntad la seguridad de una paz continua al incierto éxito de las guerras; es posible que se repitan» (HJ, 754-755). Tras las guerras los gobernantes manifiestan su disposición a asegurar la paz (desde la Santa Alianza de 1815 hasta las Naciones Unidas de 1945), pero con el tiempo esa disposición empieza a zozobrar. De ahí que la «constitución [de la federación de pueblos] no pueda depender de la mera voluntad perpetua de sus miembros», sino que precisa una garantía sólida, esto es, coacción y un poder central supremo: «Pero es esto lo que se echa en falta». En efecto, una federación erigida únicamente sobre la buena voluntad de sus integrantes es de una «inutilidad radical» (HJ, 755). Por eso Kant pretende apuntalar la paz mediante el derecho político y de gentes, y no abandonarla a la discreción del regente. Más tarde Gentz volverá a anudar el sino de la filosofía trascendental, la República Francesa y el nuevo sistema federal, incomensurable con el *verdadero* federalismo, equivalente a la vieja y magnífica constitución de Europa, en cuyo seno todas las monarquías poseían limitaciones internas fácticas —ciertamente no de índole jurídica—: la diversidad de las constituciones locales, los privilegios provinciales, los derechos consuetudinarios, las asambleas estamentales, las grandes posesiones familiares, y la influencia y cooperación, cual poder secundario, de las clases superiores. La Revolución ha arrasado con ellas y ha establecido una forma de gobierno de carácter ilimitado (*Unumschränkheit*) (*FG* IV, 10, 75 y ss.).

Una última objeción afecta a los proyectos que, en caso de miembros renuentes, confieren al poder central el derecho de iniciar una guerra contra ellos. Aquí resuena una reflexión lessinguiana.[30] La

30. Refiriéndose a la sociedad civil, dice: «no puede unir a los hombres sin separarlos, ni separarlos sin consolidar abismos entre ellos, sin interponer entre ellos murallas divisorias» (*Diálogos para francmasones*, en G.E.

federación «puede ser mantenida por medios que destruirían su fin, en lugar de promoverlo; y, en consecuencia, es una idea que se contradice a sí misma» (HJ, 756). Gentz prueba impecablemente la contradicción lógica de una guerra emprendida por la federación de pueblos con el fin de conseguir la paz. También Kant ha atisbado este problema, resultándole de veras enojoso el recurso a un medio como la guerra, rechazable jurídica y moralmente. El dilema de cómo superar el estado natural interestatal, si no existe ninguna facultad coercitiva, lo soluciona parcialmente con la combinación de los requisitos del primero y segundo artículos definitivos. Pero se ve entonces ya compelido a mentar una instancia aporética, la naturaleza astuta, componente del imperativo elpidológico y cuyo estatuto, tal como dictaminó Fichte, es crucial para optar por una filosofía teórica o práctica de la historia.

El sistema del equilibrio político resta como «único refugio», «teniendo en cuenta la probada inviabilidad de todos los otros planes con vistas a la garantía de paz» (HJ, 759). Si bien esto no implica la completa eliminación de la guerra, sin embargo, conduce a su minimización. Erradica, por desestabilizadores, los principios filosófico-jurídicos, el republicanismo y la federación de pueblos, de Kant, quien, invocándolos, tacha la taumaturgia burkiana del equilibrio de fantasmagórica: «una paz universal duradera conseguida mediante el llamado *equilibrio de las potencias en Europa* es una simple quimera, igual que la casa de Swift, tan perfectamente construida por un arquitecto de acuerdo con todas las leyes del equilibrio que, al posarse sobre ella un gorrión, se vino en seguida abajo» (*P*, 312). El sistema del equilibrio se basa en el desequilibrio vigente, que no se cuestiona. El desdén kantiano hacia este modelo será censurado de nuevo en los *Fragmente* de Gentz (*FG* IV, 17, 40).

Pero la querella entre Kant y Gentz a propósito de la paz no es sino un episodio de la que enfrentó al criticismo y al burkianismo continental en torno a la hermenéutica de las revoluciones, cuyas voces han llegado hasta nosotros a través de la polémica entre Habermas y Arendt. Gentz acuña una conceptualización de estos fenómenos que desembocará en su teoría del

---

Lessing. *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, 1982, p. 615). Y poco antes: «el medio [las constituciones políticas] que une a los hombres para asegurar, mediante esa unión, su felicidad, al mismo tiempo los separa» (p. 614).

equilibrio como alternativa a la de federación de pueblos: «La Revolución Francesa ha aniquilado totalmente la antigua constitución política de Europa, y lo que se llamaba hasta entonces el equilibrio entre los Estados; por consiguiente, ha hecho del establecimiento de un sistema federal la primera necesidad y la tarea más urgente de la política» (HJ, 788-789). Introduce dos nociones clave: *revolución total (Total-Revolution)* y *revolución capital o principal (Hauptrevolution)*. El criterio de una revolución total reside en su manera de proceder, esto es, «en dar a un Estado una nueva constitución en sus puntos esenciales (es decir, en los que determinan la forma), sin ninguna consideración práctica a la existente».[31] De este tipo fue la Revolución Francesa, que tuvo la ocasión de ser una *gran revolución, una revolución capital,* si se hubiera ajustado a la horma de la *Revolución Gloriosa británica*. Una consulta a la historia revela dos casos subsumibles bajo el concepto de *revolución total*, la Americana y la Francesa (*FG* II, 49). La Revolución Inglesa de 1688 sólo afectó a uno de los tres pilares del edificio político, al trono, mientras que los otros dos, la cámara alta y la baja, y todo lo que integraba el fundamento de la constitución, permanecieron intactos. Sería un ejemplo de una *revolución capital*. Luego los Estados de América ofrecieron la primera muestra práctica de una constitución levantada metódicamente desde su base a partir de ideas teóricas sin atenerse —al menos *aparentemente*— a una forma de gobierno anterior. Los franceses intentaron secundar su ejemplo, mas es precisamente la situación peculiar de las colonias americanas y la de Francia la que determina el diferente juicio sobre la moralidad de ambas revoluciones. América era una sociedad incipiente y, por lo tanto, de extraordinaria simplicidad. Francia, en cambio, era una nación añeja, cultivada y compleja. Esta diversidad tuvo dos efectos: en primer lugar, la creación de una nueva constitución en América, una vez superada la resistencia exterior, fue una tarea fácil; en Francia fue, sin contar la resistencia exterior, ni siquiera toda la interior, una empresa inmensa, inconmensurable. En segundo lugar, los adversarios del nue-

31. *Über die Moralität in den Staatsrevolutionen*, en *FG* II, 44-45, 43. Cf. F. Oncina, «La revolución americana contra la revolución francesa. Un argumento del burkianismo contra el kantismo», en E. Bello (ed.), *Filosofía y Revolución. Estudios sobre la revolución francesa y su recepción filosófica*, Murcia, 1991, pp. 157-196.

vo orden de cosas en América no podían ser muy numerosos; en Francia engrosaban una muy respetable minoría. Respecto al primer efecto, las provincias americanas no hallaron grandes obstáculos interiores para el establecimiento de una nueva constitución. No había estamentos privilegiados, ni una diferencia desmesurada entre pobres y ricos. El legislador construyó aquí sobre la igualdad, no la creó; existía ya un sedimento de experiencias políticas (las asambleas coloniales) que se erigió por sí solo en instituciones. En Francia, la introducción de un nuevo sistema significaba una mutación en las relaciones personales y de propiedad. Respecto al segundo efecto, a la inevitable resistencia a una revolución, en América se reducía a los funcionarios de la corona británica; mientras que en Francia la violencia se cernió sobre los estamentos.

Los criterios de una revolución total legítima son extraídos de una particular y a menudo caprichosa reconstrucción de la historia de la independencia de las colonias, relatada en un ensayo coetáneo al dedicado a la paz, *El origen y los principios de la Revolución Americana comparados con el origen y los principios de la Francesa*. La Americana es reputada como un apéndice de la revolución británica, «porque [a los americanos] se les negaba, como británicos, los derechos que sancionaba la constitución británica» (*FG* I, 22). Únicamente en esa ocasión se consumó el matrimonio entre la revolución *total* y la revolución *capital* y, en virtud de esta insólita unión, no hubo un *vacuum* entre teoría y praxis, puesto que la primera fue una secreción de la segunda, una teoría surgida sobre la base de la experiencia. Luego declarar legítimo un conato subversivo reclamaba absoluta unanimidad de los miembros de la nación insurrecta (la revolución total), o el apego casi completo a las instituciones y orden legados por la tradición (la revolución capital). Pero lo que de veras separa a ambos autores es una distinta concepción del compromiso de la filosofía con la realidad. Gentz se propone amputar del kantismo la filosofía política y la filosofía de la historia, pero en el kantismo son inescindibles moral, historia y política, hasta el punto de que el propio Kant habla de *política moral* y de *historia moral* (*P*, 370-380; AK VII, 79), y no renuncia a plantear utopemas. Según los burkianos, la subsistencia de la filosofía depende de que exista o bien al margen de la política, como inocua metafísica, o bien al servicio del Estado, como ciencia orgá-

nica o prudencia política. El criticismo, sin embargo, exige la politización del filósofo sin que a su vez sea pasto de la política. Rechaza por igual el platonismo y el indiferentismo de la razón. Una filosofía cómplice del poder (incluida la de Görres), *capaz* sólo de propagar eufemismos del orden imperante, o *incapaz* de proponer alternativas, «corrompe inevitablemente el libre juicio de la razón» (*P*, 369; cf. AK VIII, 36-38).

Lo más enojoso de Gentz radica en su maniqueísmo hermenéutico, que contrapone una revolución buena (la Americana) y una revolución mala (la Francesa), una revolución benéfica y una revolución maléfica, una revolución defensiva y una revolución ofensiva: «La norteamericana fue... una revolución dictada por la necesidad. [...] Exactamente lo opuesto de todo esto fue el caso de Francia. La Revolución Francesa fue *ofensiva* en su origen, en su desarrollo, en su totalidad y en cada momento característico de su existencia. Así como la Revolución Norteamericana había sido modelo de moderación en la defensa, la francesa fue modelo sin precedentes de violencia y furia en el ataque [...] Cuando en el país ya no había nada que atacar, el frenesí ofensivo se dirigió contra los Estados vecinos y, finalmente, en solemnes decretos, declaró la guerra a toda sociedad civil» (HJ II, 89-96). De ese maniqueísmo se siguen un diagnóstico y un pronóstico, asimismo irritantes. El primero asegura que la victoria hasta ahora ha correspondido a la *revolución total ilegítima* y se ha condenado al ostracismo a la *legítima*. Luego hay que enmendar este agravio, equilibrar ese sobrepeso con un contrapeso. Frente al imperialismo de la revolución diabólica urge reivindicar un maniqueísmo propagandístico que permita delimitar quiénes fueron los auténticos triunfadores y quiénes los perdedores. Francia ha guillotinado el equilibrio imperante en Europa[32] y la res-

32. «Norteamérica tenía que mantener o perder su independencia. En esta sola alternativa estaba comprendido el destino total de la contienda; y... ni la victoria del parlamento británico ni la del Congreso norteamericano podrían alterar el balance de Europa o poner en peligro su paz» (HJ II, 109-110). En cambio, la Revolución Francesa no era un mero acontecimiento local, sino que su sed de destrucción envolvía a toda la humanidad (HJ II, 120). Un dato significativo de la impronta de este estudio comparativo estriba en que fue traducido al inglés por el futuro sexto presidente de los EE.UU., John Quincy Adams. En los *Fragmentos de la historia más reciente del equilibrio político en Europa* (1806) ofrece una definición neutral de equilibrio que encubre su sesgo ideológico: «Lo que se denomina habitualmente *equilibrio*

puesta militar al desestabilizador es una máxima de la prudencia política. Gentz caricaturiza la candidez de la paloma, y se reserva la astucia de la serpiente. A esta metafísica maniquea y, por tanto, belicista le corresponde una idea de soberanía incompatible con la de soberanía popular, demonizada como la Revolución que la encumbró. La guerra contra la revolución total regenera la existencia. Gentz sostiene que hay un caso excepcional que convierte en deber del principio bien entendido del equilibrio la injerencia inmediata en la situación interna de un país: la revolución total y la absoluta anarquía aneja a ella, que se traslu-ce en la completa descomposición de las partes vitales de un reino y la disolución de sus vínculos civiles (*FG* IV, 72).

Casus belli y estado de excepción hacen retornar al colectivo olvidadizo de sí mismo a su sustancia (*FG* IV, 29-38) —el llamamiento a Alemania como vanguardia de la liberación, a pesar de las esperanzas depositadas en Inglaterra, nunca desfallece, así como tampoco la espera de un héroe, de un salvador y de un vengador que cifre su vocación en la reconstrucción de Alemania y por ende de Europa. Una nación es para él verdaderamente soberana sólo si se afirma frente a la negación de la propia existencia y a la erosión de sus antiguos lazos mediante el intrusismo subversivo. Quien critica con recursos morales y jurídicos ese modo de autoafirmación existencial, cae él mismo bajo la definición de enemigo, esto es, de apóstol de la revolución, y su resistencia debe ser quebrada. Pues sólo mientras sean reprimidos los enemigos interiores, puede preservarse el único camino

---

político (*balance du pouvoir*) es aquella constitución de Estados existentes unos juntos a otros y más o menos asociados entre sí, mediante la cual ninguno de ellos puede lesionar la independencia o los derechos esenciales de otro sin resistencia efectiva de alguna parte y, por consiguiente, sin peligro para sí mismo» (*FG* IV, 39). Y en una carta del 28 de diciembre de 1805 a J. Müller afirma toda una ontología política: «Los mejores tiempos del mundo son siempre aquéllos en que ambos principios opuestos [el principio del progreso constante y el de la necesaria limitación de este progreso] se mantienen en el más fausto equilibrio. En tales tiempos también cada hombre formado debe entonces acoger ambos conjuntamente en su interior y en su actividad. Pero en tiempos salvajes y tempestuosos, en los que cada equilibrio es perturbado en contra del principio de conservación, también cada hombre particular debe tomar partido... para oponerle una especie de contrapeso (*Gegengewicht*) sólo al desorden existente fuera de él» (*Schriften*, ed. a cargo de G. Schesier, vol. 4, Mannheim, 1840, pp. 176 y ss.).

político para la redención: la unificación de las fuerzas políticas alemanas, que su voluntad nacional sea una (*FG* IV, 34). Con la entrada en la guerra antirrevolucionaria pone Alemania a prueba su soberanía, su crédito como nación. Soberanía no quiere decir aquí soberanía popular o constitucional. La tesis revolucionaria de que allende el Estado hay un soberano natural, popular, es, según Gentz, responsable de los sufrimientos y atrocidades con que la Revolución Francesa inundó el extranjero y de la destrucción de la confianza del pueblo en los príncipes. Es el principal atizador del delirio corrupto de que naciones y gobiernos poseen intereses distintos y casi siempre contrapuestos, y de que el ejército francés es un aliado de los pueblos (*FG* IV, 85). Luego ese principio soberanista representa una amenaza para Europa, y los Estados basados en él una perturbación del equilibrio. El derecho a la autoconservación justifica entonces el derecho de intervención.[33] La soberanía legítima, frente a la quintaesencia de la ilustrada, mienta la soberanía supralegal que se asegura a sí misma existencialmente y, en caso de excepción, renuncia a la soberanía democrática. Aun arrostrando el riesgo del anacronismo, resulta inevitable una referencia a la actualidad. La nueva doctrina estratégica de George W. Bush trasciende la política de disuasión de la guerra fría (también el temor recíproco de las potencias constituyó una máxima de la teoría del equilibrio cómodamente derogable) y convierte una operación militar o ataque preventivo en parte del ejercicio del derecho de autodefensa, esto es, preconiza la actuación militar en solitario en defensa de su seguridad nacional.

Gentz, al igual que hará con posterioridad Carl Schmitt, ha aguzado la vista para la moralización autodestructora de la política. Desconfía con razón de la instrumentalización desvergonzada de los derechos humanos en favor de los propios intereses, pero, ¿hay que ser antikantiano para reconocer esto? Quien quiere reconstruir los Estados nacionales para convertirlos en ciudadelas militares y define la guerra como prueba existencial de la nación, al final compite en fanatismo con su adversario fundamentalista.

Casi en el frontispicio de *La paz perpetua* comienza Kant renegando del corolario de todos los recensores: el quiliasmo de la Ilus-

33. Cf. carta a Metternich del 15 de febrero de 1814, en *Briefe von und an Gentz*, ed. a cargo de F.C. Wittichen y E. Sager, III, Múnich/Berlín, 1913, p. 245.

tración compete a la prudencia política, definida como «el continuo incremento del poder sin importar los medios» para mayor honor del Estado.[34] Esta estrategia de elección de fines y medios bajo el palio de la razón de Estado, esta adulación de la lógica burocrática, forja un repertorio de máximas que persiguen «el *engrandecimiento de su poder* por el camino que sea» (*P*, 375; cf. 372, 376). Como alternativa a esta política moralista, Kant plantea una política moral pertrechada de otro tipo de capacidad: «la *sabiduría política (Staatsweisheit)*... convierte en vergüenza toda artificiosidad, va directamente al fin, claro que recordando la prudencia (*Klugheit*) para no precipitar el fin sino ir aproximándosele sin interrupción, aprovechando las circunstancias favorables» (*P*, 377-378; cf. AK VIII, 288-289). Principios y fines, convicciones y consecuencias no se repelen mutuamente en la sabiduría política, que encuentra su venero en la historia cosmopolita y la publicidad. La recepción alemana de *La paz perpetua* se caracteriza por ignorar este yacimiento que quedó en barbecho, quizá continúa estándolo.[35]. Sin duda, en esta tarea pendiente no se deben soslayar las posibles sinergias entre republicanización e ideología nacionalista y guerrera, ni tampoco una meditación sobre la relativización de la soberanía de los Estados particulares. Esta contribución ha expuesto la discusión en torno a la paz perpetua como un palimpsesto, en el que atisbamos la depreciación de la Ilustración, y hemos sido testigos de la metempsícosis de una idea vulnerable, exánime cuando se reencarna en políticas desalmadas.

---

34. *P*, 344. El político que se aviene a la condición limitativa de la moral es *cándido como la paloma*, mas el político es primordialmente *astuto (klug) como la serpiente* (*P*, 370): «Estos astutos políticos (*staatsklugen*), en vez de conocer la práctica (*Praxis*), de la que se ufanan, saben de *prácticas (Praktiken)*, estando dispuestos a sacrificar al pueblo y al mundo entero, si es posible, con sus halagos al poder dominante (para no perder su provecho particular)» (*P*, 373). Kant se esmera en deslindar entre la prudencia política (*Staatsklugheit*), que tiene como fundamento jurídico la instauración de la federación de pueblos, y los subterfugios (*Klügelei*) de la pseudopolítica (*Afterpolitik*): la *reservatio mentalis*, el probabilismo y el *peccatum philosophicum (peccatillum, bagatelle)* (*P*, 385), y remite al consejero áulico Garve para ejemplificar las máximas de tal casuística. La referencia a Garve no es inocente, pues fue tutor de Gentz y puente entre éste y Burke con su traducción en 1773, de un enorme impacto en Alemania, del ensayo del último *Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas on the Sublime and Beautiful* de 1756 (cf. J. Whiton, «Friedrich Gentz and the Reception of Edmund Burke in postrevolutionary Germany», *German Life and Letters*, 46/4 [1993], pp. 311-318).

35. El artículo de P. Hoeres («Kants Friedensidee in der deutschen Kriegsphilosophie des ersten Weltkrieges», *Kant-Studien*, 93/1 [2002], pp. 84-112) corrobora, por la malversación del opúsculo kantiano, esta impresión.

EL *TEMPO* DEL DERECHO DE FICHTE EN JENA: EL RITMO DE LA LEY JURÍDICA[1]

I. **Fichte y la historia conceptual: la pregunta por el tiempo del derecho**

El propósito de este ensayo consiste en escrutar, desde un planteamiento afín al de la historia conceptual, la temporalidad ínsita en el concepto de derecho en el *FDN* de J.G. Fichte, su estructura temporal interna. El escrutinio del *tempo* del derecho analiza la ambivalencia del término: por un lado, *tempo* como extensión, contrapunto a la dimensión análoga del espacio, en particular su vocación de futuro en el marco de la fundamentación del mundo jurídico (según una fórmula de la *WLnm*); por otro, *tempo* como validez temporal o pretensión de duración del derecho.

Reinhart Koselleck y su propuesta de *Begriffsgeschichte* son lectores agradecidos de Fichte. Así lo acredita su alta cotización en la praxis y en la teoría de la historia conceptual, pues su presencia tanto en el léxico *Conceptos históricos fundamentales* como en *Histórica y hermenéutica,*[2] una *laudatio* poco laudatoria de

---

1. Se emplearán las siguientes abreviaturas: *FDN* para *Fundamento del Derecho Natural* (1796-1797), *FDC* para *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, *WLnm-H* para *Doctrina de la Ciencia nova methodo* según la versión de Halle (*GA* IV/2) y *WLnm-K* para la versión de Krause (ed. de E. Fuchs, Hamburgo, 1994), *KrV* para *Crítica de la razón pura*. Las obras de Kant serán citadas por la edición de la Academia berlinesa [AK] y las de Fichte por la de la Academia bávara [*GA*].

2. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, edición a cargo de O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, Stuttgart, 1972-1997; R. Koselleck y H.G. Gadamer: *Hermeneutik und Historik*, Heidelberg, 1987 (ed. cast. Paidós, Barcelona, 1997, 2006[3]). La

Gadamer, no es meramente testimonial, sino que sirve para sustentar arriesgadas tesis. Sin embargo, por su afinidad con nuestra contribución queremos destacar una conferencia, a horcajadas sobre las dos aportaciones precitadas, notorias y ampliamente difundidas, que ha pasado casi desapercibida. Se trata de la conferencia pronunciada en septiembre de 1986 con motivo del vigesimosexto congreso de los historiadores del derecho alemanes, en la que disertó acerca de la relación entre la *Begriffsgeschichte* y la *Rechtsgeschichte*. En esta densa ponencia, titulada *Historia, derecho y justicia,* recogida luego por la revista *Ius commune* del Instituto Max-Planck de Historia del Derecho Europeo de Frankfurt,[3] su investigación en torno a los tiempos históricos se posa sobre el dominio del derecho. El derecho emerge como uno de los presupuestos de la experiencia histórica y la justicia como una de las condiciones de posibilidad de la historia, en el doble sentido que tiene en alemán la palabra *Geschichte* —ora como trama o nexo de acontecimientos, ora como su representación, narración o conocimiento. Esta estrategia trascendental, esto es, kantiano-fichteana,[4] constituye la lente con la que examina diversos modelos interpretativos: desde Heródoto y Tucídides, a través de san Agustín, hasta el Idealismo alemán. Pero Koselleck no repara aquí en el carácter polifónico, a menudo disonante, del Idealismo, al estudiar este modelo bajo la égida de una sola voz, la hegeliana. No logra así rentabilizar lo que, paradójicamente, acaba tornándose una meta para la Histórica de Koselleck —en tanto que doctrina de categorías trascendentales, es decir, de condiciones de historias posibles—: una oferta suficiente de existenciarios. Wolfgang Janke nos autoriza a enmendarle, al sugerir como un existenciario preeminente los indicios fichteanos de un «ser en el mundo jurídico» (*In-rechtlicher-Welt-sein*) —«*eine juridische Welt seyn*», según la *Doctrina de la Ciencia nova metho-*

---

obra de Fichte más citada en el léxico de Koselleck es el *FDN* (*Geschichtliche Grundbegriffe*, 8/2, 1997, p. 2.028).

3. «Geschichte, Recht und Gerechtigkeit», en *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages, Ius Commune*, Sonderheft 30, Klostermann, Frankfurt, 1987, pp. 129-149 (ahora recogida en *Zeitschichten*, Frankfurt, 2000, pp. 336-358).

4. «Espacio de experiencia y horizonte de expectativa: Dos categorías históricas», en *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp. 352-353. La versión castellana (Paidós, Barcelona, 1993) induce con frecuencia a malentendidos y errores de comprensión.

do (*WLnm-H*, *GA* IV/2, 264; *WLnm-K*, 242)—, a través del cual se filtra la fundamentación trascendental del derecho.[5]

Pero las concomitancias no se reducen a la consideración del derecho como un trascendental, si bien en Fichte lo es de la autoconciencia y en Koselleck de ese singular colectivo que resume el vocablo *Geschichte*. La inclusión del extranjerismo *tempo* en nuestro título obedece al doble significado de esta locución, que nos interesa desentrañar, en sus nupcias con la doctrina fichteana del derecho de Jena. Por un lado, *tempo* mienta la extensión del tiempo como sucesión; por otro, esa misma fórmula se refiere a la duración. En suma, queremos indagar el lugar de la dimensión del tiempo en la deducción del derecho y la pretensión de duración de la ley jurídica. El tiempo, tal como queda claro en la *WLnm* y en compañía del espacio entendido como «esfera para la libertad» (*WLnm-K*, 114; *GA* IV/2, 104), es primariamente «tiempo de la libertad», condición de posibilidad de la acción libre (*WLnm-K*, 130, 136 y ss.; *GA* IV/2, 120-121, 126 y ss.); y el derecho es definido como la limitación recíproca de las libertades, como una «acción recíproca libre» entre los diferentes sujetos que limitan su esfera de actividad por el reconocimiento del otro como detentador de una esfera semejante:

> Tengo que reconocer al ser libre fuera de mí como tal en todos los casos, esto es, limitar mi libertad por el concepto de la posibilidad de su libertad.
>
> La relación entre seres racionales deducida... se llama *relación jurídica*, y la fórmula que acaba de ser establecida es el *principio del derecho* [*GA* I/3, 358; 389].

Para Koselleck el currículum del derecho sigue un ritmo temporal distinto, p. ej., al de la política. El *tempo* de la última radica en la excepcionalidad diacrónica de los acontecimientos; el del

---

5. Tras proponer la subsunción de este planteamiento fichteano bajo los «*Existenzialien*», añade: «Und selbst Fichtes exemplarische Verknüpfung der Koexistenz individueller Willenssubjekte mit Rechts- und Friedenssorge auf dem Boden der Zeitlichkeit und Zukünftigkeit blieb fast unbeachtet» («Anerkennung. Fichtes Grundlegungen des Rechtsgrundes», en H. Girndt [ed.], *Selbstbehauptung und Anerkennung*, Sankt Augustin, 1990, pp. 104-105; cfr. cap. 13 de *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlín, 1993, pp. 432-460). Para una discusión de Koselleck con el análisis existenciario de Heidegger véase *Hermeneutik und Historik*, pp. 11 y ss.

primero en la analogía estructural de las formas de regulación y organización jurídicas, en su aplicabilidad duradera. Con las señas temporales del derecho apunta a su pretensión de duración —a su carácter único o recurrente, irrepetible o iterativo—, introduciendo el pretérito y el porvenir, pues los conceptos pueden oficiar tanto de índices o registros del pasado como de catalizadores o propulsores del futuro. Ritmo temporal significa igualmente velocidad de cambio. ¿Operan los conceptos jurídicos como rémoras para el progreso o como factores de reforma e incluso de revolución? ¿Estancan o aceleran? ¿Procuran un equilibrio entre experiencia y expectativa o propician un cisma entre pasado y futuro? La temporalización (*Verzeitlichung*) de los conceptos en general y del concepto de derecho en particular es una guía heurística de la *Begriffsgeschichte* de la modernidad. Su hipótesis de trabajo, válida para el arco temporal de 1750 a 1850 y en el ámbito idiomático alemán, consiste en que la conceptualización de esta época se halla marcada por cuatro criterios: democratización (conceptos conocidos antes entre el estamento intelectual encuentran acceso también en otras capas sociales), ideologización, politización (conceptos fundamentales sirven cada vez más como arma arrojadiza, polémica, y se tornan así polisémicos) y temporalización (se cargan progresivamente —a costa de las experiencias recogidas en ellos— con expectativas y metas, y se vuelven procesuales, conceptos de movimiento, dinámicos, orientados hacia el futuro).[6] El *FDN* (1796-1797) de Fichte se encuentra dentro de estos umbrales cronológicos. ¿Qué suerte de temporalización rige en la ley jurídica deducida trascendentalmente o acaso es invulnerable a cualquier cronometría? Esta pregunta será el hilo conductor de nuestro discurso.

---

6. «Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 11 (1967), pp. 81-99; *Einleitung* a *Geschichtliche Grundbegriffe*, 1972, vol. I, pp. XVI-XIX; *Vergangene Zukunft*, pp. 107-129. Cf. Fritz Loss y H.L. Schreiber, «Recht, Gerechtigkeit», en *op. cit.*, 1984, vol. 5, pp. 231-311. Acerca del programa de Koselleck, el director del Instituto Max-Planck arriba mencionado, M. Stolleis, autor de una historia del derecho público (*Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, 2 vols., Múnich, 1988-1992), ha manifestado algunas reservas desde una óptica próxima a la filosofía analítica (*Rechtsgeschichte als Kunstprodukt. Zur Entbehrlichkeit von «Begriff» und «Tatsache»*, Baden-Baden, 1997). También nosotros hemos declarado una adhesión crítica en nuestro artículo «Experiencia y política en la historia conceptual», *Res publica*, 1 (1998).

II. **Temporalización del derecho: la apostasía de la concepción naturalista de la historia en *La paz perpetua* de Kant**

Luego, en primer lugar, nuestra contribución surge espoleada por un interés explícito en ubicarnos dentro de las coordenadas trazadas por la semántica histórica, y, en segundo lugar, por la necesidad de un esclarecimiento interno sobre los diversos desarrollos autónomos en el seno del Idealismo de la problemática del *tempo* jurídico, especialmente de una discriminación de los enfoques que a este propósito defienden Kant y Fichte. En el ocaso de la *WLnm* —de una manera menos críptica en el manuscrito de Halle que en el de Krause—, en la taxonomía disciplinar de la *Doctrina de la Ciencia*, Fichte deslinda su proceder en el derecho del patrocinado por Kant, refiriéndose lacónicamente al contraejemplo que representa *La paz perpetua*. Es en este opúsculo donde Kant aboga por la temporalización del derecho a través de la *ley permisiva*. Kant ofrece una doble clave, una sistemática y otra histórica —de las que trataremos más adelante—, para descifrar el estatuto de tal ley.

Fichte, desde su reseña del opúsculo, le atribuye a esta alusión kantiana un papel decisivo en la escisión entre moral y derecho, que constituirá uno de los motivos inspiradores del *FDN*. Sin embargo, parece imperar una cierta unanimidad en la apreciación del malentendido en que incurre Fichte en su exégesis del estatuto de la ley permisiva. Pues, al menos, omite el alcance temporal que Kant conscientemente le otorga. No obstante, esta comprensión indigente de la temporalización kantiana del derecho se justifica por el rechazo de una lectura naturalista de la historia y es suplida sobradamente por Fichte con una alternativa que proporciona alojamiento al cronos en las mismas entrañas de la fundamentación del derecho. Levantaremos, así pues, acta de la negativa de la *WLnm* —en el momento en que acomete la división de las disciplinas materiales que fluyen de la *Doctrina de la Ciencia*— a subordinar el derecho a la historia o, más concretamente, de la apostasía fichteana de la filosofía de la historia de Kant, tal como él la entiende:

> [El derecho natural o doctrina del derecho] se mantiene a medio camino entre la filosofía teórica y la práctica. Es teórica porque habla de un mundo tal y como debe ser encontrado. Si el fin de la

> razón debe ser alcanzado en un mundo moral, es necesario que exista ya un mundo jurídico mediante el cual el conflicto entre las fuerzas operantes (*wirkenden Kräfte*) sea reducido y limitado. Es también *práctica*; semejante constitución política no existe por sí misma, como es el caso de la naturaleza, sino que debe ser producida, aunque no como ocurre en la moralidad, por autolimitación, sino por medios externos; la constitución no puede ordenar como un imperativo, puesto que no depende de una sola voluntad, sino que surge únicamente de la reunión de varias voluntades. Esta reunión parece ser un *producto de la naturaleza* (*Natur Produkt*) (véase Kant, *Para la paz perpetua*). El problema de esta doctrina del derecho radica en que voluntades libres deben ser conducidas a través de un cierto *mecanismo* y sometidas a la regla que les impone una relación de cohesión y acción recíproca. En sí no existe tal *mecanismo* natural; luego depende también en parte de la libertad. La actividad por la cual los hombres producen esta constitución legal es un efecto de la reunión de la naturaleza y de la libertad [*GA* IV/2, 264; *WLnm-K*, 242].

El derecho no es una mera glosa ni de la moral (de ahí que ni su obediencia ni la deducción de su concepto broten de ella) ni de la historia (de ahí que no sea un efecto natural, inercial, de la misma). En la reseña del opúsculo kantiano, cuyos pasos sigue el *FDN*, testimonia la connivencia entre la progresiva sustantivación de la ciencia jurídica y su descarrilamiento de una filosofía de la historia transida de claves naturalistas o providencialistas: «*Suplemento. De la garantía de la paz perpetua*. Ahora bien, si se puede demostrar inmediatamente (lo que es el caso) que la idea de la paz perpetua, como tarea, reside en la razón pura, ¿quién nos garantiza que será algo más que un simple concepto, que se realizará en el mundo sensible? La naturaleza misma, responde Kant, por el enlace de las cosas según su mecanismo» (*GA* I/3, 226-227).

Fichte propende a desvincular lo jurídico de lo histórico, a descatalogar lo primero como una mera excrecencia de la naturaleza. Por un lado, esta incursión en la filosofía de la historia, que adopta la aparente forma de una momentánea retirada de ese territorio, puede interpretarse como un reproche a Kant por haber sido aquí un kantiano pusilánime, insuficientemente crítico o criticista (*GA* I/1, 225-227), al invocar un presunto plan de la Providencia o designio de la naturaleza (AK VIII, 29-30, 360-362) que se sirve de la actividad del hombre. Se trata de un argumento empleado también por los burkianos para dejar intacto el

ordenamiento vigente, el *statu quo*. Por otro, aflora ya en el capítulo I de las *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa*, previas a la *Doctrina de la Ciencia*, una reflexión en torno a la historia uncida igualmente a los intereses práctico y mixto de la razón (*KrV* A 804-806, B 832-834; cf. *GA* I/1, 253-254). Al socaire de esa creencia en el progreso emprende un nuevo sondeo del curso contingente y caótico que ha seguido hasta aquí la humanidad, y posibilita la concepción de la historia *moral*, y ya no *natural* (AK VII, 79), destacando aquellos fenómenos relevantes (la Revolución Francesa, *v.g.*) que suponen un avance de la razón práctica. Desde estos primeros escritos hasta la *WLnm* va desperezándose la exigencia de que la naturaleza no tenga un principio independiente, sino que el hombre la construya para poder superarla como obstáculo; ella no es algo incondicionado, sino sólo bajo la condición del Yo. La historia la integran las conquistas del hombre en su forcejeo con la naturaleza, la dialéctica de un Yo que se esfuerza en franquear en continua lucha (*GA* I/3, 99-101) los confines trazados por el No-Yo:

> ¿Se debe, por eso, dejar completamente de lado la historia? ¡Oh, no! Sólo hay que quitarla de vuestras manos, puesto que vosotros permanecéis eternamente niños, y no podéis hacer otra cosa sino *aprender*, puesto que no sabéis más que dejaros *dar* y sois incapaces de *producir* por vosotros mismos; cuya máxima capacidad creativa no va nunca más allá de la *imitación*. Debe ser confiada al cuidado del verdadero filósofo para que os dé la prueba evidente de que en este variopinto espectáculo de marionetas que atrae a vuestros ojos con sus colores, todas las vías han sido ensayadas y ninguna ha conducido a la meta y para que ceséis, finalmente, de desacreditar su método, el método de los principios, en favor del vuestro, el de los ciegos tanteos [*GA* I/1, 226].

No es posible la realización histórica, *natural*, del derecho, pues la naturaleza se caracteriza por su inercia, por la falta de una dinámica propia, y, en consecuencia, es incapaz de promover la limitación recíproca de las libertades (*GA* I/3, 66). Tampoco *providencial*, a causa de la capitulación que supone abandonar a una instancia foránea las riendas del propio destino. Un capítulo del derecho, y no ajeno al mismo para no mermar la autonomía de la ciencia jurídica, que ha dejado de ser cautiva de

la moral y de la historia, deberá afrontar esta cuestión, partiendo de que es la acción práctica de los hombres, su intervención, el factor propulsor de la aplicación del derecho al mundo fenoménico. Este capítulo es ultimado en el *FDN*, cuyo despliegue en una organización del Estado asegura la plasmación sensible de la comunidad jurídica (*GA* I/3, 228). En las *Lecciones sobre el destino del sabio* ha abundado Fichte en las secuelas de una naturalización de la historia y, atando cabos con los escritos que le suceden, del derecho. El derecho no puede ser un simple epifenómeno de la naturaleza. El *tempo* del derecho no cabe homologarlo con el de la naturaleza, sinónimo de indolencia (*Trägheit*), reposo (*Ruhe*) y pereza (*Faulheit*). La hipótesis diabólica del egoísmo universal (*GA* I/3, 321, 353-359, 427) comparece para evitar la reintroducción subrepticia de la moralidad en la fundamentación del derecho. La transfiguración del mal en pereza o inercia natural [«El hombre... es por naturaleza perezoso e indolente (*faul und träge*)... La pereza es la fuente de todos los vicios» (*GA* I/3, 66)], la reducción del hombre a producto de la naturaleza [«La naturaleza es ruda y salvaje sin la mano del hombre, y debía ser así para que el hombre se viera constreñido a salir de su estado natural pasivo (*untätigen*)... a fin de convertirse él mismo de un mero producto de la naturaleza (*Naturprodukte*) en un ser racional y libre» (*GA* I/3, 65)], trunca una autosuperación histórica de los egoísmos, una solución naturalista al problema de la parusía del derecho. Si la naturaleza es inerte, si el egoísmo consiste en la tendencia perezosa e indolente a permanecer en reposo, a continuar siendo lo que es, no hay movimiento propulsado por la acción libre hacia la sumisión a la ley. La dinamización de los egoísmos comporta inaugurar el futuro y su emancipación de la inercia que los mantiene fijos, inactivos y renuentes al esfuerzo: «No hay salvación para el hombre antes de que haya combatido con éxito su indolencia natural y de que el hombre encuentre en la actividad (*Tätigkeit*) y sólo en la actividad toda su alegría y su gozo» (*GA* I/3, 66).

El *FDN* (*GA* I/3, 378-379) y el *Sistema de la doctrina ética* (§ 16, *GA* I/5, 185) afirman de consuno que la inercia es un pasado sin futuro, una reproducción instintiva al infinito (*Fortpflanzung*, «*sich selbst ins unendliche reproduciert*») que clausura extemporáneamente la humanidad, la cual, sin embargo, es un mero esbozo, una tarea abierta, una determinabilidad al infinito (*Be-*

stimmbarkeit ins Unendliche), un cuerpo capaz de formarse sin plazo fijo:

> En resumen, todos los animales están completamente acabados y terminados. El hombre está sólo indicado y esbozado. [...] Cualquier animal *es* lo que es: sólo el hombre no es originariamente nada. Lo que él debe ser tiene que llegar a serlo, y ya que debe ser un ser para sí, tiene que llegar a serlo por sí mismo. La naturaleza ha completado todas sus obras, sólo del hombre retiró la mano y lo entregó de este modo a sí mismo. La capacidad de formación como tal es el carácter de la humanidad [*GA* I/3, 379].

III. **El futuro como el vergel temporal de la libertad**

La relación jurídica pertenece a las condiciones necesarias de la autoconciencia. De un modo esquemático el curso de la demostración sigue estos jalones: 1) ningún Yo sin actividad causal libre de la razón práctica. 2) Ninguna actividad causal libre sin generación del tiempo como una secuencia de ahoras. 3) Ningún devenir efectivo de la libertad en un momento del tiempo sin exhortación, esto es, sin un llamamiento a una autoactividad futura. 4) Ninguna exhortación a un Yo sin coexistencia con otro Yo exterior a mí. 5) Ninguna coexistencia sin reconocimiento del otro como mi semejante. 6) Ningún reconocimiento de la alteridad humana sin reciprocidad. Por consiguiente, ningún Yo sin reconocimiento mutuo, esto es, sin la relación del derecho.[7]

Al comienzo, en los corolarios del primer teorema del *FDN*, afirma Fichte que la «raíz más íntima del Yo» es la voluntad o el esfuerzo (*Streben*) de la razón práctica: «el querer es el carácter propio, esencial de la razón» (*GA* I/3, 332; cf. 333). El Yo representa porque actúa voluntariamente. El inicio de la *WLnm* está enclavado en la voluntad y constituye el resultado del *FDC* de 1794/1795 (*GA* IV/2, 230). Esta última había exhibido la antítesis capital: el Yo ilimitado, absoluto, de la acción originaria (*Tathandlung*) contradice en su actividad (*Tätigkeit*) incondicionada el Yo teórico como reflexión limitada por el objeto. La disolución de la antítesis se logra merced al esfuerzo de una voluntad que pone límites, objetos y resistencias (*Gegenstände/Widerstände*), para desembarazarse de

7. W. Janke, «Anerkennung», *op. cit.*, pp. 102 y ss.

ellos progresivamente al infinito. El Yo finito, determinado por el objeto, desemboca paulatinamente, merced a un esfuerzo sin fin, en el Yo infinito. La razón despunta en la aurora del *FDN* como libre autodeterminación a la actividad causal (*Wirksamkeit*), que tiende a anular los obstáculos que encuentra en el mundo sensible. Mas queda por resolver la cuestión dilemática de cómo abordar esa alteridad: ¿conviene entablar con ella una relación técnica, instrumental, unilateral o recíproca? Es entonces cuando interviene el derecho a través de la praxis y la voluntad de reconocimiento, y garantiza la coexistencia de Yos empíricos e individuales en un mundo común.

Dentro de este entrelazamiento del «Yo quiero» en el que anida un impulso exhortador del Tú y en el marco del intercambio de reconocimiento entre personas jurídicas, la deducción trascendental trastoca sus principios. El sujeto puro es relegado ahora por el sujeto operante entre otros sujetos inscritos en el tiempo y el espacio. El *FDN* deriva la sucesión de momentos con ayuda del oscilar (*Schweben*) de la imaginación generadora del tiempo, y emprende esta derivación como condición necesaria de la actividad causal de la voluntad. La fundamentación trascendental del derecho incluye la fundamentación trascendental del tiempo, pues la génesis de éste es necesaria para deducir aquél: «Ya que el objeto (*Objekt*) es puesto como anulando la actividad causal, y la actividad causal, sin embargo, debe subsistir junto al objeto, entonces surge aquí un conflicto (*Widerstreit*) que se puede mediar sólo por un oscilar (*Schweben*) de la imaginación entre ambos, a través del que surge un *tiempo*. Por ello la actividad causal sobre el objeto ocurre sucesivamente en el tiempo» (*GA* I/3, 338-339).

Aquí podemos empalmar nuevamente el *FDN* con la *WLnm*. La idea del derecho, perdido su anclaje en el deber, es afrontada en conexión con los conceptos de fuerza (*Kraft*) en sentido físico, de poder-fuerza (*Gewalt*) y de potencia-fuerza (*Macht*). El derecho se adscribe a la individualidad como sujeto de fuerza, de causalidad, de un poder con facultad de obrar (*GA* II/3, 395-396). Los individuos son fuerzas físicas operantes en el mundo sensible, pero la forma de la fuerza es el tiempo (*GA* IV/2, 121, 264). La fuerza es la energía de una voluntad, el poder de una corporeidad desplegada en el tiempo y localizada en un espacio. La imaginación extiende el querer en una serie tempo-

ral.[8] La eficacia del querer requiere la manifestación de la fuerza interna, de la intención, como sucesiva y posible —según la relación de dependencia (*Verhältniß der Dependenz*), de lo determinable a lo determinado—, en suma, la intercesión de la fuerza física. La fuerza física es el querer que se sensibiliza para ser causalidad en el mundo de los fenómenos (*GA* IV/2, 118), es la fuerza interna que se esquematiza mediante posiciones de la imaginación en el tiempo: «La fuerza (física) en el mundo sensible es mi voluntad pensada sensiblemente, considerada en la forma de la intuición» (*GA* IV/2, 121). El concepto de fuerza «no es ni un concepto sólo sensible ni un concepto sólo inteligible, sino en parte ambos. La materia, la determinación de la voluntad [la fuerza interna] es inteligible; pero la forma en que cae la determinación de la voluntad es sensible. [El concepto de fuerza] es el puente entre el mundo inteligible y el sensible, aquello a través de lo cual el Yo sale de sí mismo y pasa [como fuerza física] a un mundo sensible» (*WLnm-K*, 131).

La autoconciencia del ser racional, que sólo puede ponerse como individuo (*GA* I/3, 319), entra entonces en el recinto del devenir, penetra en el círculo del antes y el después. Ella no puede empezar su actividad causal autodeterminada en ningún momento del presente, porque previamente debe estar determinada ya por el objeto. El momento del devenir consciente y libre se evade continuamente del pasado y se refugia en la mayéutica de la exhortación educadora por venir. En este acto del alumbramiento se encuentra, en dimensiones del tiempo, el Yo determinado a la autodeterminación. El Yo es retado en el instante en que todavía no es activo a tornarse agente en el futuro. Así, inadvertidamente, abandona la deducción el Yo absoluto y transita a la existencia de Yos empíricos en el tiempo. La elucidación de la relación jurídica transcurre en el plano de los Yos fácticos como pluralidad que se extiende en el tiempo bajo el primado del futuro. El reconocimiento de sujetos de derecho no es sino el devenir efectivo de

8. «Además, el Yo, intuyéndose a sí mismo como activo, intuye su actividad como si fuera *trazar una línea*. Éste es el esquema originario de la actividad en general, como descubrirá cualquiera que quiera despertar aquella suprema intuición en sí. Esta línea originaria es la *extensión pura*, lo común al tiempo y al espacio, desde la cual surgen estos últimos sólo mediante diferenciación y ulterior determinación» (*GA* I/3, 362).

la libertad humana y de la razón práctica en un mundo de conciencias declinadas en el espacio y el tiempo.

El concepto de esa especie de choque *inter subiectos*, la exhortación (*Aufforderung*), contiene un *hiatus temporalis* entre sus partes integrantes, el estar determinado (*Bestimmtsein*) y la autodeterminación (*Selbstbestimmung*): «[El sujeto interpelado] recibe el concepto de su actividad causal libre no como algo que *es* en el momento presente, pues esto sería una verdadera contradicción, sino como algo que *debe (soll)* ser en el futuro (*im künftigen*)». *Aufforderung* describe el momento de pasividad del Yo en la medida en que es exhortado desde fuera, pero la exhortación despierta la iniciativa a actuar, exige (*fordert*) re-accionar, haciendo inseparables y *cuasi —esto es, asintóticamente— coetáneos* las fases pasiva y activa. Esta interpelación mutua implica acotar esferas de actividad de cada Yo, pues de ello depende que la interpelación no degenere en injerencia opresiva, ni que la determinación frustre la autodeterminación: «La cuestión era: ¿cómo se puede encontrar el sujeto a sí mismo como un objeto? Para encontrarse sólo podía encontrarse como autoactivo... Para encontrarse como objeto de su reflexión, no podía encontrarse como *determinándose (sich bestimmend)* a la autoactividad (*Selbsttätigkeit*)... sino como determinado (*bestimmt*) a ésta por un choque exterior que debe, sin embargo, dejarle entera libertad para autodeterminarse (*Selbstbestimmung*)» (*GA* I/3, 342-343).

El objeto tiene que ser, a la vez que una traba, la ocasión para el ejercicio de la actividad libre. Pero esa simultaneidad no es total, pues si la oportunidad de reconocerme como ser libre procede del exterior, del objeto, hay un lapsus, un corte temporal, que imposibilita que el concepto de mi actividad libre sea en el momento presente, pero nada impide que aparezca como algo que *deba ser en el futuro*. Con esta venidera simultaneidad de lo no simultáneo en el presente, con esta sincronía de lo diacrónico, se diluye la contradicción, ya que la limitación de la libertad que conlleva cualquier oposición, cualquier objeto opuesto, queda salvada cuando suscita el deber ser de mi libertad, la conciencia de que no puede haber más futuro que el de la libertad. «*Bestimmt/sein*» quiere decir limitado, impedido, tocado por una influencia, afectado por un choque, pero en virtud de la tutela jurídica de tal influencia o choque, también equivale a apelación dirigida al sujeto para que obre libremente (*GA* I/3, 345). Luego

significa igualmente que la acción libre es el destino, la esencia del hombre, y a ella está determinado, destinado. La sinergia entre esfuerzo y resistencia, *Streben* y *Widerstand*, se manifiesta de nuevo aquí. La resistencia no es un freno a la acción del sujeto, sino su principal estímulo, pues hace del esfuerzo un esfuerzo in-finito en pos de lo infinito, una búsqueda sin término de la infinitud, y, por eso, es la condición de la autoconciencia, ya que al poner un objeto como el sintetizado, me opongo otro yo, un alter-ego, otra actividad libre, y entonces adquiero el concepto de mi propia libertad. La conciencia del objeto ha servido para ser más consciente de mí mismo.

La dimensión de futuro de la libertad («La libertad, por eso, siempre es puesta en el futuro») (*GA* I/3, 357), como núcleo de la doctrina del derecho, concuerda con la signatura asintótica de la filosofía fichteana del esfuerzo.[9] Esto no avala en absoluto una colonización jurídica del sistema de Jena, que bendiga la mediación del derecho como *la* única mediación, tal como la han juzgado abusivamente Ferry y Renaut. Contra este riesgo de decantación de la *Doctrina de la Ciencia* a favor de la hegemonía jurídica[10] se pronuncia la misma *WLnm* (*GA* IV/2, 262 y ss.). Ni el

9. Aunque no siempre atentas al *tempo* del derecho, citaremos algunas contribuciones que se han aproximado a este tema: R. Lauth, *Die Konstitution der Zeit im Bewußtsein*, Hamburgo, 1981; *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, ed. de M. Kahlo, Frankfurt, 1992; A. Ciria, «Debate sobre la temporalidad: Lauth y Heidegger», *Studium*, 5 (1993), pp. 331-355; P. Kerszberg, «Le futur comme problème transcendantal», *Les cahiers de philosophie,* n.º hors série: *Le bicentenaire de la Doctrine de la Science*, 1995, pp. 109-122; M. Ivaldo, «L'approche pratique et étique de l'histoire dans la philosophie transcendantale de Fichte», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1996), pp. 49-70; F. Oncina Coves, «Das Setzen in der Rechtslehre», en *Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Fichtes*, ed. de E. Fuchs e I. Radrizzani, Neuried, 1996, pp. 230-239; R. Brandt, «Vernunftrecht und Zeit bei Kant», en *Recht zwischen Natur und Geschichte*, ed. de J.F. Kervégan y H. Mohnhaupt, Frankfurt, 1997, pp. 45-72; F. Witzleben, *Bewusstheit und Handlung. Zur Grundlegung der Handlungsphilosophie*, Fichte-Studien-Supplementa 9, Amsterdam, 1997.

10. L. Ferry y A. Renaut, *Philosophie politique*, I-III, París, 1986-1988; A. Renaut, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, París, 1986, y «De la philosophie comme philosophie du droit (Kant ou Fichte?)», *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 80 (1986). Suscribimos las objeciones de Radrizzani contra semejante absolutización jurídica («La place du droit dans la première philosophie de Fichte selon Alain Renaut», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 121 [1989], pp. 85 y ss.). Más tarde, en *La iniciación a la vida bienaventurada* (1806), relativiza también el punto de

derecho ni la temporalidad que en su deducción emerge pueden reclamar una pretensión hegemónica en el seno de la filosofía fichteana. Otras disciplinas y otros *tempos*, incluso inherentes al mismo derecho, contrarrestan la tentación de una hermenéutica unilateral y apresurada. Las *Lecciones sobre el destino del sabio* de 1794 ya nos auguraban el rostro jánico del porvenir: «El verdadero carácter de la humanidad reside en la perspectiva del futuro (*Aussicht in die Zukunft*); ésta es al mismo tiempo la fuente de la que manan todos los vicios humanos» (*GA* I/3, 64).

IV. Antídotos contra la aceleración del derecho: la ley permisiva de Kant y la ley de la consecuencia de Fichte

El reconocimiento jurídico se concreta bajo la *condición* de las restricciones recíprocas en la comunidad de Yos individuales. El reconocimiento moral *incondicionado* del otro está propiciado por el respeto hacia la ley ética. La aproximación de Fichte a la ley permisiva converge con la incipiente tendencia epocal a constituir el derecho como una disciplina científica autónoma: «tiene que ser una ciencia separada, y no un capítulo de otra ciencia» (*GA* II/3, 404; I/3, 321). Este proceso de segregación del derecho respecto de la moral[11] está ligado a las ocurrencias de la *lex permissiva* en *La paz perpetua*:

> No se puede inferir claramente a partir del escrito citado si Kant deduce la ley jurídica de la ley moral, tal como se hace habitualmente, o si admite otra deducción. Sin embargo, gracias a la observación sobre el concepto de una ley permisiva (*Erlaubnisgesetze*)... es, al menos, altamente probable que su deducción concuerde con la dada aquí. Un derecho es, evidentemente, algo de lo que uno puede servirse o no; resulta, por consiguiente, de una ley meramente permisiva... El permiso no reside expresamente en la ley, sino que se sigue por la interpretación de ésta a

---

vista de la legalidad, pues el derecho constituye uno de los cinco modos posibles de considerar el mundo (*GA* I/9,107 y ss.).

11. El kantismo jurídico precoz había apostado por una deducción absoluta (el propio Fichte en 1793 en los *Revolutionsschriften* y en el *Ensayo de una Crítica de toda revelación*) o relativa del derecho a partir de la moral (cf. P.J. Anselm Feuerbach, *Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wissenschaft der natürlichen Rechte*, Altona, 1796).

> partir de su limitación. La limitación de una ley se muestra en el hecho de que es condicionada (*bedingt*). No se puede comprender en absoluto cómo una ley permisiva podría ser derivada de la ley moral, que ordena incondicionalmente (*unbedingt gebietenden*) y que, de este modo, se extiende a todo [*GA* I/3, 324].

Fichte acaso ha captado el sentido sistemático de la ley permisiva, pero no el histórico, que también le concede Kant: «el concepto de una *lex permissiva*... es solamente posible por el hecho de que la ley no afecta a ciertos casos, a partir de lo cual se habría podido ver, así lo cree el autor de esta reseña, que la ley moral, este *imperativo categórico*, *no* puede ser la fuente del derecho natural, puesto que ordena incondicionalmente y sin excepción; ahora bien, este último da únicamente *derechos*, de los que se puede hacer uso o no» (*GA* I/3, 222-223).

Kant apela a ella para tender un puente entre la historia y la razón, entre el derecho provisional y el perentorio, y aduce dos casos que delatan su sentido ambivalente. En el primero se refiere a la prohibición de adquirir un Estado por otro mediante herencia. Teniendo en cuenta las circunstancias de su aplicación, tal ley prohibitiva contiene un permiso, una autorización para «*aplazar* (*Verzögerung*) la ejecución de la norma sin perder de vista el fin... sólo para que la restitución no se haga de manera *apresurada (übereilt)* y contraria a la propia intención. La prohibición afecta, en este caso, sólo al *modo de adquisición*, que no debe valer en lo sucesivo, pero no afecta a la *posesión*, que, si bien no tiene título jurídico necesario, sí fue considerada como conforme a derecho por la opinión pública de todos los Estados *en su tiempo (damaligen)* (en el de la adquisición putativa)».

En una nota a pie de página que sigue a estas palabras, reitera: «En lo que ahora nos ocupa, la supuesta prohibición de la ley permisiva se refiere sólo al modo de adquisión *futura (künftige)* de un derecho (p. ej., mediante herencia), mientras que el levantamiento de la supresión, es decir, el permiso, se refiere a la posesión *presente (gegenwärtige)*; ésta puede *mantenerse (fortdauern)* por una ley permisiva del derecho natural en la transición del estado de naturaleza al estado civil como una posesión, si no conforme al derecho, sí *de buena fe (possesio putativa)*» (AK VIII, 347-348).

En el segundo afirma: «Son leyes permisivas de la razón el *conservar (beharren)* un derecho público, viciado por la injusticia, hasta tanto no esté todo maduro para una transformación

completa por sí mismo o se acerque a su maduración (*Reife*) por medios pacíficos: cualquier constitución *jurídica*, conforme al derecho, aunque sea en pequeño grado, es mejor que ninguna; una reforma *precipitada (übereilte)* encontraría su último destino en la anarquía».

Previamente ha proporcionado dos ejemplos, aparentemente de distinto signo, pero que pretenden defender la Revolución Francesa: «Si mediante la violencia de una *revolución*, generada por una mala Constitución, se hubiera logrado por vías antijurídicas otra Constitución más conforme a ley, no debería *permitirse* ya retrotraer al pueblo de nuevo a la antigua... Por lo que se refiere a las relaciones exteriores de los Estados, no se puede exigir a un Estado que abandone su constitución, aunque sea despótica (que es la más fuerte en relación a los enemigos exteriores), mientras corra el peligro de ser conquistado rápidamente por otros Estados; con esa finalidad debe *permitirse* el *aplazamiento (Verzögerung)* de la realización (de las reformas) hasta mejor *ocasión (Zeitgelegenheit)*» (AK VIII, 372-373).

La casuística kantiana de la ley permisiva rezuma fórmulas temporales. La temporalización que introduce en el derecho no ha sido ponderada con tino por el conocido artículo pionero en este terreno de Klaus Hammacher. Las objeciones que le ha planteado Reinhard Brandt por su tímido tratamiento de Kant están justificadas y podrían añadirse otras por el de Fichte.[12]

---

12. En su defensa hay que alegar que Hammacher comienza su trabajo restringiendo el alcance de su propósito al abordar este tema: «Das Thema, das ich behandeln möchte, soll *beschränkt* sein auf die Frage nach *Erlaubnisgesetzen* im Zusammenhang des politischen Handelns, in welchem Zusammenhang Kant diesen Begriff eingeführt hat, und auf die Frage, wie im Rahmen solcher Handlungsweisen die *Idee sozialer Gerechtigkeit* verwirklicht werden kann». En este mismo contexto incluye la discusión fichteana de tales leyes en su reseña y el *FDN* («Über Erlaubnisgesetze und die Idee sozialer Gerechtigkeit im Anschluß an Kant, Fichte, Jacobi und einige Zeitgenossen», en *Erneuerung der Transzendentalphilosophie*, ed. de K. Hammacher y A. Mues, Stuttgart, 1979, pp. 121-122). Brandt apostilla: «sicher hat die Kantische Version des Erlaubnisgesetzes Konsequenzen für politisches Handeln, aber er führt das Erlaubnisgesetz als ein Rechtsgesetz ein als Vernunftgesetz ist es ein Rechtsgesetz *a priori* und kein Prinzip politischer Klugheit (Politik ist für Kant Klugheitslehre, die unter Rechtsprinzipien steht)» («Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre», en *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfebüttel 1981*, Berlín, 1982, p. 240). En Fichte la objeción gana peso por la interrelación y delimitación que establece entre política y derecho (*GA* I/3, 442, 450-452; I/4, 80; I/7,42; III/3, 72).

Como bien compendia Brandt, la ley permisiva de Kant posibilita la aplicación de normas del derecho natural a la realidad por vía de una reforma gradual. Así consigue interceptar y cerrarle el paso a la revolución desde abajo, inviable jurídicamente, o desde arriba, alentada por el príncipe, e intercede entre la legítima demanda de derecho y la realidad rezagada.[13] El lugar sistemático de la ley permisiva iusnaturalista surge al amparo de una mediación entre prescripción (*Gebot*) y prohibición (*Verbot*). Se permite provisionalmente algo en sí prohibido (p. ej., una posesión conquistada mediante la violencia o una situación plagada de injusticias) y, al mismo tiempo, se prescribe que no deje de *devenir, de tornarse* efectiva la pretensión jurídica de su impedimento en el momento oportuno. Pero mediante este ser jurídico, aun efímero, de lo antijurídico, mediante el derecho, aun transitorio, de lo injusto, el sentido sistemático de la ley permisiva le franquea el paso al histórico, es decir, a la temporalización del derecho, al introducir la posibilidad del devenir del derecho (*Werden des Rechts*) y no reducirlo jamás a la nada, a la anarquía, al estado anómico y sin ley (*gesetzlosen Zustand*). Debe estar permitida la prórroga, la interinidad de una posesión adquirida contrariamente al derecho; el veto presupuesto en la ley permisiva se refiere al modo futuro de adquisión (AK VIII, 348). Luego la tolerancia con esta legalidad exigua no implica en absoluto su justificación. Se marca la diferencia entre las instituciones tradicionales, heredadas junto a su cuota de arbitrariedad, y el porvenir, cuyas acciones están en nuestro poder, entre un pasado que debe permanecer de momento intacto por mor del *statu civilis*, y un futuro disponible. En el otro ejemplo el permiso apunta a la prórroga provisional de instituciones transmitidas históricamente hasta que tengamos la oportunidad de cambiarlas.

La sobrecarga de futuro en la relación jurídica deducida en la *FDN* puede hacer vulnerable la aplicación del concepto de derecho. La ley permisiva kantiana, una *contradictio in adjecto,*

En lo que sigue prescindiremos, por no ser una influencia plausible, de las consideraciones kantianas acerca de este tópico en la denominada lección de Vigilantius y en la *Metafísica de las costumbres*.

13. Brandt, *op. cit.*, p. 255. Una versión abreviada de ese magistral trabajo ha aparecido, con el título «Das Problem der Erlaubnisgesetze im Spätwerk Kants», en O. Höffe (comp.), *I. Kant. Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlín, 1995 (sobre todo, pp. 85-86).

una acrobacia sistemática, se convierte en un mecanismo de esclusas regulador del *tempo* de la legalidad y su ejecución; atenúa el ritmo trepidante e incierto de la precipitación (*Übereilung*), pues las reformas apresuradas cohonestan la anarquía (AK VIII, 373). Los referentes coetáneos que subyacen a esta posición kantiana son tanto la Revolución Francesa como los proyectos de codificación prusiano y austríaco. También en Fichte. La Revolución Francesa se sabe capaz de romper la barrera del tiempo por su voracidad legislativa. Koselleck[14] ha descrito ese *tempo* desbocado como el *tempo* de la *aceleración (Beschleunigung)*. Esa aceleración, esa precipitación, infiltrada en el corpus jurídico, induce su propia autodestrucción, aboca al desorden. Una revolución nunca puede erigirse en mandato jurídico; sin embargo, puede poseer un carácter propedéutico y catalizador del derecho, sobre todo si es la revolución de un pueblo ilustrado. Pero de su reconocimiento como factor de progreso jurídico no se colige su legalización como acción jurídica, imposible por definición: derecho y revolución son antónimos. El derecho de resistencia provoca una metástasis deletérea en la sociedad civil. Kant opone al *horror vacui* jurídico la *lex continui*, el ideal de la conservación del derecho, aunque sea de modo interino por la violencia que originaria o coyunturalmente lo ha engendrado. Los fallos institucionales, constitucionales, pueden tolerarse, son *permitidos con vistas a* una enmienda progresiva, a su corrección gradual, a la *evolutio juris*. Las normas permisivas poseen para Kant un rango derivado; son reglas de excepción que restringen el ámbito de validez de leyes prohibitivas existentes, exonerando, bajo las condiciones que ellas formulan, de la observación del veto sobre determinadas acciones prohibidas. Esta subsidiariedad nomológica es ajena al estatuto positivo, y no meramente secundario, que le concede Fichte en Jena. Este estatuto, erigido sobre la inconmensurabilidad entre la obligación moral y el permiso jurídico y tendente a escindir disciplinarmente ética y derecho natural, considera el principio del derecho como una regla técnico-práctica, de validez hipotética, fundada en la razón teórica. La consecuencia o coherencia engarza en Fichte el conocimiento de la libertad igual de los otros con la relación estric-

14. «Einleitung» a *Geschichtliche Grundbegriffe*, I, p. XV; *Vergangene Zukunft*, p. 368.

tamente simétrica de acción recíproca entre todos los seres racionales. Pero la consecuencia sólo produce este efecto si los individuos se declaran dispuestos a un comportamiento consecuente no dictado por el deber. Luego la relación de reconocimiento desarrollada trascendentalmente carece ella misma de una obligatoriedad incondicionada. Sólo resta un fundamento hipotético: si alguien quiere una comunidad de seres racionales, entonces tiene que querer también la ley jurídica (*GA* I/3, 320). Únicamente por una decisión en favor de la socialización gana validez práctica el principio del derecho.[15] Sin duda, hay buenas razones para tomar esta decisión, pero, sin embargo, es arbitraria, discrecional (*beliebig*) (*GA* I/3, 384 y ss.).

La madurez científica del derecho respecto a otras disciplinas implica contar con un cronómetro propio. ¿Cuál es la pretensión de duración de la ley jurídica? Descartada la sinonimia entre el uso kantiano y el fichteano de la ley permisiva, las pesquisas en torno a la noción de *consecuencia o coherencia (Kosequenz/konsequent)* son la principal veta para medir el *tempo* del derecho, para escandir el ritmo de la ley jurídica. El § 4 del *FDN* invoca esta ley del pensamiento para mostrar que el cumplimiento del derecho no procede de la ley moral, sino de la unidad sistemática y libre de contradicción entre conceptos y acciones pasados y futuros:

> Pero mi libertad sólo es posible en la medida en que el otro permanece en el interior de su esfera; así pues, exijo... también su limitación y, como debe ser libre, su limitación por sí mismo, *para todo el futuro (auf alle Zukunft)*; y todo esto inmediatamente, en tanto que me pongo como individuo. [...] Él puede limitarse, sin embargo, sólo porque posee un concepto de mí como ser libre. Mas yo exijo absolutamente esta limitación; exijo de él *consecuencia [coherencia]*, esto es, que todos sus conceptos *futuros (künftigen)* estén determinados por un cierto concepto *previo (vorhergegangenen)*, el conocimiento que tiene de mí como ser racional.
>
> [...] Me impongo, por tanto, la misma coherencia... Nos encontramos en la acción recíproca de la coherencia entre nuestro pensar y nuestro actuar con ellos mismos y recíprocamente entre sí [*GA* I/3, 357-358].

15. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlín, 1984, pp. 63 y ss.

En esta primera incursión, todavía en los dominios de la deducción trascendental del derecho, parece no suscitarse *expressis verbis* el otro significado de *tempo* como pretensión de duración. Sin embargo, este significado atraviesa la formulación erhardiana de la consecuencia. En la *Apología del diablo* (1795) del republicano radical J.B. Erhard, a quien Fichte considera uno de los precursores de su *FDN* (*GA* I/3, 323), reza como sigue:

> El *principio del derecho* es la siguiente proposición de reciprocidad: aquello que ha dado *una vez* (*einmal*) el fundamento a un modo de obrar que fue reconocido como justo (o moralmente posible), debe darlo *siempre* (*jederzeit*) a mi juicio sobre esta acción; y aquello que lo ha dado *una vez* en el juicio que otro emite sobre mi acción, debe darlo *siempre* (*immer*) para el mismo. Luego el derecho nace de la exigencia de plena coherencia que los hombres acuerdan plantearse mutuamente.[16]

La consecuencia o coherencia apunta a la duración del derecho, a la transformación del «una vez» (*einmal*) en «toda vez» (*jederzeit*) o «siempre» (*immer*), del suceso ocasional en futuro. En Erhard la consecuencia oficia como principio del progreso jurídico, esto es, de la moralización del derecho, de la aproximación del positivo al natural.

En el § 7 del *FDN* el propio Fichte considera insuficiente la coacción lógica de la relación jurídica, ya que la consecuencia —como se ha indicado con anterioridad— depende de «la libertad de la voluntad», «y no se puede comprender por qué alguien debería ser consecuente, si no *es necesario, si no tiene que serlo* (*muß*)» (*GA* I/3, 385). La laxitud vinculante del silogismo que concluye en el principio del derecho provoca el tránsito a la «aplicación sistemática del concepto de derecho», al derecho político (*Staatsrecht*). La coacción lógica del pensamiento es desplazada por la coacción policial de un Estado. Aquí la aspiración de máxima eficacia de la voluntad general se alcanza recurriendo a una variante de la coherencia. Esta optimización de la eficacia se logra con la ecuación entre acción y legalidad:

---

16. *Apologie des Teufels, Philosophisches Journal*, I/2, 1795, p. 136. Cf. F. Oncina Coves, «Wahlverwandschaften zwischen Fichtes, Maimons und Erhards Rechtslehren», *Fichte-Studien*, 11 (1997), pp. 76 y ss.

> La relación debería ser tal que de toda injusticia contra el individuo, por mínima que parezca, resulte necesariamente una injusticia contra todos. ¿Cómo lograrlo? La ley debe necesariamente ser acto (*Tat*). Será con certeza *siempre* (*immer*) acto si, a la inversa, el *acto* es *ley*, esto es, si todo lo que en la unión puede ser realizado, aunque no sea más que *una vez* (*einmal*) y por uno solo, se convierte en legal (*gesetzlich*), porque éste, esa *única vez* (*Eine Mal*), lo ha realizado, y es lícito realizar esa acción por todos aquellos que tienen ganas de hacerlo, si cada acción establece, en efecto, una ley universalmente válida. En dicha unión cualquier injusticia concierne necesariamente a todos; cada delito es una desgracia pública. Lo que me ha podido ocurrir, puede ocurrirle de ahora en adelante a cada individuo en el conjunto de la comunidad, y con tal de que uno solo deba estar seguro, la primera preocupación *de todos* debe ser la de protegerme, ayudar a que se me haga justicia y castigar la injusticia. Está claro que semejante garantía es suficiente y que, dispuestas así las cosas, la ley operará *continuamente (stets)*, pero tampoco rebasará nunca sus límites, puesto que su extralimitación sería legal también para todos [*GA* I/3, 402].

La consecuencia en la administración del poder —el ejecutivo y el Eforato constituyen las dos únicas formas de representación de la voluntad general en Fichte— es el mejor antídoto contra la injusticia (*Unrecht*), pero también contra el levantamiento del pueblo. Ella es un criterio seguro —más seguro que el propio levantamiento— del justo ejercicio del poder: «un poder injusto [ejecutores y éforos inclusive] es siempre débil, porque es inconsecuente y tiene en su contra a la opinión general —y a menudo incluso la opinión de aquellos de que se sirve como instrumentos—; y es tanto más débil e impotente cuanto más injusto es» (*GA* I/3, 457).

Volvamos a la teoría de Koselleck acerca de la temporalidad del derecho y a su eventual convergencia con la del Idealismo alemán. Bajo aquélla cabría subsumir la concepción fichteana del tiempo jurídico. La consecuencia posibilita estructuras legales repetibles, susceptibles de universalización, impone el ritmo pausado del derecho e imposibilita la irrepetibilidad diacrónica, la excepción. Aquí está contenido el test de la justicia, válido tanto para actos administrativos del poder estatal como para leyes. Los actos jurídicos no se refieren a procesos únicos, sino a una transferibilidad duradera. Las sentencias fundadoras de dere-

cho reclaman desde su misma enunciación lingüística —y más allá de su puntual aplicación— aplicabilidad repetida. La consecuencia entre los juicios de los administradores públicos y su conducta tiene que ser completa y sin fisuras. Cada uno de sus actos adquiere una forma iterativa y es elevado al rango de ley. Una excepción, esto es, una acción, cometida una única vez, contraria al derecho, se trocaría en la norma, en la regularidad que trasciende el caso, y tal infracción, aun disimulada aparentemente con una pátina nomológica pasajera, significaría la patogénesis del entramado legal. Una única contravención del derecho da una razón suficiente para su sistemática transgresión en el futuro:

> Pero lo que sigue proporciona un criterio seguro para decidir si el derecho es administrado como debe serlo: los juicios y todo el proceder de los detentadores del poder no pueden contradecirse jamás. Así como han procedido *una vez (einmal)*, en un solo caso, de una cierta manera, deben continuar procediendo *siempre (immer)* en el mismo caso de esa misma manera. Cada una de sus acciones públicas debe tornarse una ley inviolable. Esto los liga al derecho. Nunca pueden querer proceder injustamente, puesto que deberían hacerlo siempre, de ahora en adelante, en un caso igual, y de ahí surgiría pronto la inseguridad más evidente. O si son constreñidos a renunciar a su primera máxima, cualquiera ve de inmediato que su proceder fue injusto [*GA* I/3, 445-446].

La regulación jurídica aspira a crear estructuras con una vigencia a largo plazo. La inconsecuencia en el proceder de los detentadores de la autoridad aboca a una ruptura abrupta del ciclo temporal continuo del derecho, del equilibrio entre pasado y futuro. La coherencia es el marcapasos que Fichte implanta para que el ritmo del derecho sea lento, pero seguro. La alternativa es la revolución, el levantamiento del pueblo (*Volksaufstand*). Pero este recurso altera el ritmo y la estabilidad inherentes al derecho. Frente a una noción del tiempo equilibrada, la revolución imita la aceleración característica del apocalipsis ante el espectáculo de una injusticia que ha llegado a su cenit, se cree el Juicio Final, el tribunal infalible entre el poder ejecutivo y el Eforato, capaz de distinguir, usurpando la potestad de la Providencia,[17] quién merece la gloria

17. «El pueblo no es nunca rebelde..., pues el pueblo es de hecho y de derecho el poder supremo por encima del cual no hay ningún otro, es la

de ser «custodio de la nación» (*Erhalter der Nation*), «éforo natural», y quién la deshonra de un «rebelde», «mártir del derecho» (*Märtyrer des Rechts*). En esta vorágine sin diapasón pagan justos por pecadores, inocentes por culpables.[18] Es por eso menester ralentizar la velocidad de los cambios y adaptarla al compás del reloj jurídico. Alterado el *tempo* del derecho la constitución se salva a un alto precio, lesionándose a sí misma. Los éforos naturales, legítimos *materialiter*, proceden ilegítimamente *formaliter* contra los éforos y los ejecutores representativos, legítimos *formaliter*. Esta apelación al pueblo contradice el Estado de derecho, cuya «inapelabilidad es condición de toda relación jurídica» (*GA* I/3,446). La inercia y la aceleración son funestas arritmias; el *tempo* del derecho no es sólo el pasado ni sólo el futuro, sino el ritmo lento del futuro pasado. Fichte parece haber aprendido que para ser progresista tiene que ser conservador. El hombre probo, sabio, maduro, el candidato a cualquiera de las magistraturas constitucionales, está sincro-

---

fuente de todo poder y responsable sólo ante Dios. Mediante su reunión en asamblea, el poder ejecutivo pierde *de facto* y *de iure* su propio poder. Sólo contra un superior se produce una rebelión. Pero sobre la tierra, ¿qué es superior al pueblo? [...] Sólo Dios es superior al pueblo; si, por consiguiente, debe poder decirse: un pueblo se ha rebelado contra su príncipe, entonces hay que admitir que el príncipe es un Dios, lo que podría ser difícil de demostrar» (*GA* I/3, 456-457). Concede, no obstante, que un tribunal popular no tiene por qué ser infalible: su sentencia puede ser *materialmente* injusta, aunque *formaliter* es voluntad de ley. La nación reunida bajo sus éforos puede equivocarse, pero sólo ella posee el derecho formal a ser injusta *materialiter* y a equiparar su decisión con la decisión de la razón (carta a Reinhold del 4 de julio de 1797, *GA* III/2, 72). En esta carta hallamos un pasaje importante para nuestro tema, con reminiscencias kantianas: «Que nadie crea que nuestras Constituciones defectuosas deben ser mejoradas *de una vez mediante un salto (auf einmal durch einen Sprung)*. Esto debe suceder *poco a poco (allmählich)*; y la regla de este progreso será indicada, en lo que a mí respecta, en una ciencia completamente diferente, la *política*, que algún día pretendo elaborar» (*ídem*; cf. AK VI, 355). En comparación con las Constituciones empíricas, existentes, «la constitución (se sobreentiende, una constitución conforme al derecho y a la razón) es inmutable y sempiternamente válida» (*GA* I/3, 458). No podemos ocuparnos aquí del estatuto epistémico de la política en el seno de la *Doctrina de la Ciencia*.

18. «Los que han llamado al pueblo [a sublevarse] son castigados como rebeldes según un derecho externo completamente válido, aunque, según el derecho interno, ante su conciencia moral, puedan ser mártires del derecho. Son castigados quizá inocentes por su intención, pero plenamente culpables por sus actos» (*GA* I/3,458).

nizado con el derecho, y por eso actúa consecuentemente (*konsequent*); su reverso es ya el indolente, el cobarde, el perezoso, que se funde con un No-Yo inerte, reificado o demorado perennemente en el pasado, ya el rebelde, el mártir, que a pesar de tener justas visiones del futuro, no puede esperarlo, se precipita y lo precipita. En su incapacidad para apreciar el «todavía no» (*noch nicht*) —en su incapacidad de esperar—[19] reside la causa de su martirio.

19. Pues debería «haber conocido mejor a su nación. Si una nación como ésta se hubiera reunido, el resultado habría sido la anulación y la abolición de todo derecho». Debería haber sabido «que el pueblo no está todavía lo bastante despierto como para querer la libertad y darse cuenta de sus derechos, que todavía no ha crecido lo bastante como para afrontar el gran proceso jurídico en el cual es propuesto para decidir la solución del conflicto [entre ejecutivo y Eforato], y que, por consiguiente, no se habría debido apelar a él» (*GA* I/3, 458).

ILUSTRACIÓN Y MODERNIDAD EN KANT[1]

I. **La *Aufklärung* kantiana y la patogénesis de la modernidad**

La coyunda terminológica del título de este epígrafe puede evocar no sin razón la lectura que hacen de la Ilustración los principales satélites de la órbita hermenéutica e histórico-conceptual germana. Ya en la *Introducción* a *VM* Gadamer rompe las hostilidades con el kantismo sin nombrarlo. Amén del drenaje cognoscitivo, esto es, veritativo, al que el último somete el campo del arte, al menos en otras tres ocasiones hay una censura esquiva del Criticismo. En primer lugar, al deplorar la metodolatría imperante en las ciencias humanas, cuyas raíces detecta en Descartes y Kant (*VM*, 23). Ambos han coadyuvado a la hegemonía y consiguiente colonización físico-matemática de las ciencias del espíritu. Basta rememorar la ilación de argumentos del *Prólogo* a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, que concluye con una suerte de llamamiento a ensayar un viraje en el modo de hacer metafísica. La cadena arranca con el parangón, más bien el contraste, del éxito de las ciencias de la naturaleza, su progreso incesante y la idílica concordia reinante entre los físicos y matemáticos, con el estrepitoso fracaso de la filosofía, sus continuos atascos y el triste espectáculo que ofrecen los

1. Las obras de Kant serán citadas por la edición de la Academia berlinesa [AK] —mediante la simple indicación del volumen y la página— y las de Fichte por la de la Academia bávara [*GA*]. Citaré *Verdad y método* [*VM*] por su versión castellana (Salamanca, 1991).

filósofos, enzarzados en pueriles disputas. Habida cuenta del estado de las cosas en su gremio, invita a sus colegas a secundar el ejemplo de los científicos naturales. El giro copernicano, mediante la imitación del método físico-matemático, debe alcanzar por fin a —en la jerga hermenéutica— las ciencias del espíritu, para abandonar su errático «andar a tientas» y entrar en el «camino seguro de la ciencia» (B XIV y ss.).

En segundo lugar, aboga por la necesidad de una «nueva conciencia crítica» (*VM*, 27), esto es, en términos del tándem Hamann-Herder,[2] de una metacrítica, que no es sino una crítica de la *Crítica* y, por lo tanto, un ajuste de cuentas con Kant. La conciencia histórico-efectual, receptiva a tal eslogan, salda el déficit de la conciencia ilustrada. El mencionado dúo le reprochará a Kant su falta de gallardía crítica. El criticismo no ha estirado lo suficientemente la crítica, dejando intactas algunas instancias y permitiendo su calcificación dogmática. Con su falso radicalismo o purismo, como parodia Hamann —Kant presume de ir más allá de donde lo han hecho sus coetáneos, al pretender erigirse también en tribunal de la santidad y la majestad, de la religión y la política, de la

---

2. Hamann, *Metakritik über den Purismus der Vernunft* [1784] —aunque el título ya lo tenía decidido un año antes—: «Die *erste* Reinigung der Philosophie bestand nehmlich in dem theils misverstandenen, theils mislungenen Versuch, die Vernunft von aller Überlieferung, Tradition und Glauben daran unabhängig zu machen. Die zweite ist noch transcendenter und läuft auf nichts weniger als eine Unabhängigkeit von der Erfahrung uns ihrer alltäglichen Induction hinaus [...] Der *dritte* höchste und gleichsam *empirische* Purismus betrift also noch die *Sprache*, das einzige erste und letzte Organon und Kriterion der Vernunft, ohne ein ander Creditiv als *Ueberlieferung* und *Usum*» (Johann Georg Hamann. *Sämtliche Werke*, vol. III, Verlag Herder, Viena, 1951, p. 284); Herder, *Metacrítica*, en *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982 («La metacrítica es, pues, *protestantismo*; protesta frente a todo papismo dogmático, impuesto acrítica o afilosóficamente a la razón y al lenguaje. [...] Las observaciones surgidas de tal examen no pueden llevar un nombre más modesto ni más apropiado que el de *metacrítica*, es decir, crítica de la crítica [...] el alma humana piensa con *palabras*. Mediante el lenguaje no sólo se exterioriza, sino que se caracteriza a sí misma y sus pensamientos [...], ¿cómo podría desatender el juez de la razón el medio a través del cual esa razón crea, retiene y completa su obra?» (pp. 371-373). Por otro lado, la bibliografía kantiana de Gadamer es escueta y un tanto decepcionante: «Kant und die philosophische Hermeneutik» [1975], en Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen, 1987, vol. 3, pp. 213-222; «Kants "Kritik der reinen Vernunft" nach 200 Jahren. Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus» [1981], en *ibíd.*, vol. 4, pp. 336-348; «Kant und die Gottesfrage» [1941], en *ibíd.*, pp. 349-360.

Iglesia y el Estado, o, como sugiere el mago del Norte, ser la piedra filosofal (*Stein der Weisen*) necesaria para purificar, esto es, purgar, el despotismo y el catolicismo—,[3] ha querido inmunizarse hipócritamente contra alternativas —imposibles por definición, al no poder ser más críticas que el Criticismo. La alternativa es el dogmatismo, el fanatismo, el absolutismo. A estos precursores de la hermenéutica y a su prócer contemporáneo les zahiere la soberbia de la que hace gala Kant. Herder le reconviene por preterir acríticamente la ambrosía de la razón, el medio en el que ella vive: el lenguaje. Este segundo aspecto anuncia ya un deslizamiento hacia el ámbito práctico.

Al final de su exordio, y en tercer lugar, pone Gadamer en relación esta indigencia crítica del Criticismo con un tema referido insoslayablemente a la política, pese a sus denuedos por declarar a la filosofía incompetente en este terreno. Me refiero a la ligazón entre hermenéutica o metacrítica y responsabilidad (*VM*, 27), y a su reverso o corolario, la ecuación entre crítica ilustrada e irresponsabilidad —Koselleck, discípulo de Gadamer en Heidelberg, ha repetido esa ecuación desde su tesis doctoral de 1959. Asume así la dicotomía weberiana entre ética de la intención y ética de la responsabilidad, convirtiendo a la crítica ilustrada en un dechado de la primera. Es menester recordar, ante el inexplicable estupor de su entrevistador, el énfasis con que el centenario Gadamer subraya la impronta de Weber en su generación.[4] Tan poderoso influjo pone todavía más en evidencia la proclama gadameriana de la incompetencia política de la filosofía.

En el marco de la discusión con la Ilustración Gadamer destaca sus perniciosas secuelas en comparación con las consecuencias saludables de la ética antigua. La principal objeción que le plantea es su beligerancia indiscriminada contra los prejuicios, al omitir la distinción entre prejuicios por precipitación y prejuicios por autoridad. Los primeros han sido denunciados por los mismos ilustrados (ya por Descartes, *v.g.*), que han arremetido igualmente contra los segundos, sin percatarse de que una criba tan hiperbólica, que arrasa la tradición en su conjunto, rehabilita la denostada precipitación, al consagrarla como el signo de la

3. Hamann, p. 284.

4. Hans-Georg Gadamer, *Hermenéutica de la modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 50 y ss.

era moderna. Gadamer traza un camino sin retorno que va de la Ilustración a la Revolución, cohonestando implícitamente una relación de causa-efecto entre la Revolución Copernicana y la Francesa (*VM*, 349).

Reinhart Koselleck, el incansable zahorí de los tiempos históricos, menciona a menudo a Kant en su explicación del protagonismo de la Ilustración en la génesis de la modernidad, pero, y eso es un lastre que matiza, e incluso estigmatiza, la fecundidad heurística de su trabajo, su uso deviene abuso y desvirtúa el espíritu del kantismo. Contra ambos autores defenderemos la tesis de que la Ilustración de Kant no es una propedéutica de la revolución ni de la concepción de la modernidad (*Neuzeit*) como un nuevo tiempo (*neue Zeit*), el *tempo* de la aceleración, que ha escindido, sin reconciliación posible, la expectativa de la experiencia, la esperanza del recuerdo, el futuro del pasado, la novedad de la tradición. Kant no puede ser involucrado en lo que este conspicuo historiador enjuicia como patogénesis, una fascinante genealogía de la modernidad teñida de claroscuros que describe el tránsito de las guerras de religión a la Revolución Francesa. En esta transición la filosofía de la historia es la ejecución del plan urdido por la moral, refugiada y oculta en los clubes jacobinos, las logias masónicas y las repúblicas de las letras, y presta al asalto triunfal del Estado absolutista por la utopía revolucionaria. Es la parusía de la crítica en la crisis.[5]

Koselleck considera una fatalidad que desde las Luces hayan quedado anudados los destinos de Ilustración y modernidad. Insiste en desenmascarar la utopía ingenua y falazmente emancipatoria que imbuye al siglo XVIII y a sus epígonos, porque «toda Ilustración se ve expuesta tarde o temprano a situaciones conflictivas que, para descifrarlas racionalmente, requiere una transposición de la mera crítica a modos de comportamiento político»,[6] que sue-

---

5. En lo concerniente a la posición de Koselleck en este asunto, he sido más prolijo en mi Introducción al libro *Aceleración, prognosis y secularización* (Pre-Textos, Valencia, 2003) y en «Historia conceptual, Histórica y modernidad velociferina», *Isegoría*, 29 (2003), pp. 225-237 —ahora la segunda contribución de este libro.

6. «Vorwort» a la edición de bolsillo de *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* [1959], Frankfurt, 8.ª reimp., 1997, p. X; cf. *Crítica y crisis*, Madrid, 1965, pp. 339-340.

len ser el detonante de contiendas bélicas.[7] Su particular *Dialektik der Aufklärung* magnifica y agrava la índole conflictiva de la Ilustración a fin de abolir —ésa es la impresión— el mismo principio de la conflictividad.[8] Confunde ilustrado (*Aufklärer*) e iluminado (*Illuminat*), y no rentabiliza el capital acumulado por la Ilustración sosegada, más lúcida que exaltada, de, p. ej., Lessing y Kant, a quienes convierte en pioneros de la conciencia revolucionaria y de su pulso acelerado.[9] De este modo se vinculan fraudulentamente el programa ilustrado y el jacobino, y el terror pasa a vehicular la promesa de emancipación. Esa confusión es especialmente infundada en el caso de Kant. De esta manera se mancilla interesadamente la Ilustración, encareciendo la preservación de elementos estabilizadores y de fuerzas ralentizadoras que impidan la rápida implosión social aparejada a las utopías, siempre negativas y subyugantes.[10] Frente al principio ilustrado de innovación, el principio hermenéutico de conservación. Luego no se trata tanto de detener el convoy de la emancipación, como de frenarlo para evitar extravíos y sobre todo descarrilamientos.

---

7. Véanse las voces «*Kritik*» y «*Krise*» de *Geschichtliche Grundbegriffe*, ed. a cargo de O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, Stuttgart, III, pp. 617-675, sobre todo el epígrafe correspondiente a la primera (pp. 624-634). Su primer libro, con una confesa deuda schmittiana, tiene un título elocuente, *Kritik und Krise*.

8. Habermas ha ubicado a Koselleck entre los acólitos de la revolución conservadora (*Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1975, pp. 384-386, 389-390; «Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal. La necesidad de continuidades alemanas», en *Más allá del Estado nacional*, Madrid, 1997, p. 130), y el historiador nunca ha disimulado la impronta en su obra de Schmitt y de otros adalides de dicha revolución, Heidegger y Gadamer, *v.g.*

9. Cf. «La revolución oculta contra el Estado: La función política de la logia secreta (Lessing)» y «El proceso de la crítica» (donde aborda la sumisión del Estado al tribunal de la razón kantiana y establece la íntima conexión entre crítica burguesa, su toma indirecta del poder y la crisis política), en *Crítica y crisis*, pp. 155 y ss., 221 y ss.; «Espacio de experiencia y horizonte de expectativa. Dos categorías históricas» (*Futuro pasado* [1987], Barcelona, 1997, pp. 333-357). En varios artículos incluidos en su último libro, *Zeitschichten* (Frankfurt, 2000), destaca la presencia en Kant de figuras quiliásticas aplicadas a la actuación política, poniendo al descubierto un impulso a la aceleración histórica que brota del mismo imperativo categórico, y enlaza esta opinión con la de Robespierre (pp. 172-173, 191-192).

10. *Futuro pasado*, p. 144; cf. pp. 16, 62-64, 153, 356; *Zeitschichten*, p. 221.

Todo lo anterior nos conduce a interrogarnos acerca de la plausibilidad en Kant de dos cuestiones interrelacionadas: en primer lugar, ¿cuál es el nexo, como rasgo definitorio de la modernidad, entre la aceleración y la planificación política? Esto es, deberemos medir el ímpetu dinámico inherente a la filosofía de la historia en tanto que historia profética. En segundo lugar, ¿en qué reposa la legitimidad de la leyenda jacobina del kantismo y, en consecuencia, la vinculación de la historia profética de corte moral con la política moral? La historia profética no es ni una historia natural ni sobrenatural, no concatena científicamente ni presagia visionariamente, pero sí alberga, ya desde 1784, la posibilidad de un arte de predicción política ligado a la búsqueda de criterios de racionalidad para que una acción presente espolee el progreso de la especie en el porvenir (VIII, 29-30; VII, 79). La idea kantiana de historia está anclada en los intereses últimos de la humanidad, en los intereses especulativo, práctico y mixto de la razón (*KrV* A 797-798, B 825-826; A 804-805, B 832-833).

II. **La leyenda jacobina del kantismo y la modernidad velociferina**

Un texto absolutamente clave para dilucidar estas dos cuestiones y a menudo malinterpretado o sencillamente preterido aparece en el epígrafe 7 de *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*: «Este acontecimiento [que suscita nuestro entusiasmo por su índole moral] es el fenómeno no de una revolución, sino (en palabras de Erhard) de la *evolución* de una constitución *conforme al derecho natural* que, aunque no se conquiste en medio de brutales contiendas —pues tanto la guerra interior como la exterior destruyen toda constitución *estatutaria* vigente hasta entonces—, nos hace aspirar a una constitución que pueda no ser bélica, es decir, la republicana» (VII, 87-88). La alusión a Erhard,[11] que parece una declaración de comunión ideo-

11. Erhard, refiriéndose a un régimen con una constitución moral, dice exactamente lo siguiente: «En tal Estado, lo que en otros se produce por *revoluciones*, tiene lugar por una *evolución*. Los escritores que le imputan a la Ilustración todas las revoluciones tienen efectivamente razón, si distinguen de forma apropiada las revoluciones de las rebeliones» (*Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften*, ed. H. Haasis, Múnich,

lógica con un personaje a la sazón anatematizado, ha avalado la leyenda jacobina de Kant, a pesar de que éste, a la par que Erhard, apostasiaron *expressis verbis* del credo jacobino, entre otros motivos —y ello minará contundentemente la solvencia del veredicto koselleckiano—, por imponer un *tempo* contraproducente de la modernidad y ser más bien un contratiempo. Johann Benjamin Erhard fue el autor no sólo del libro *Sobre el derecho del pueblo a la revolución*, sino también de *Apología del diablo* —ambos de 1795. La cita de Kant es diáfana y el propio Erhard se pronuncia con igual claridad en todos sus escritos, y, no obstante, los adalides de la *Verschwörungstheorie* los erigieron en muñidores de ese espectro terrorista que recorría amenazante Europa —no sólo ésta, si traemos a colación la prodigiosa novela de Alejo Carpentier, *El siglo de las Luces*—, tergiversando sus ideas, al ponerlas al servicio de una causa que nunca fue la suya. Es un error adscribir a ambos autores a la facción radical e iluminada, pues los dos criticaron como una sola voz la espiral de violencia que esta facción genera. Una lectura del kantismo al trasluz de esta versión antiilustrada militante no se compadece con el republicanismo que Kant y Erhard profesan. Sin duda, no sería honesto endosarle a Koselleck la intención absurda de una retractación e incluso satanización de la modernidad. Prefiere hablar de una optimización, que, aunque consciente de la irreversibilidad de lo que dictamina como patogénesis, consiga mitigar sus consecuencias. O, como gustan de formular otras estrellas de la constelación histórico-conceptual (J. Ritter, H. Lübbe, O. Marquard), de compensarlas. Mas Kant no es un agente patógeno, sino que, todo lo contrario, aguza su perspicacia identificando la etiología del problema.

¿Qué significado puede tener esta mención elogiosa y solidaria a un autor, Erhard, denostado en Alemania por jacobino y demócrata (términos casi sinónimos en la batalla ideológica y en la consiguiente lucha semántica que se desarrollan por entonces)? ¿Celebra la apología kantiana de la obra erhardiana, una

---

1970, pp. 95-96). En ese libro deslinda cuidadosamente la «revolución» de términos aparentemente afines. Sólo los promotores de la teoría de la conspiración (Barruel, *v.g.*) o de la leyenda jacobina (Haasis, *v.g.*, que, sin embargo, contrapone a un Kant girondino con su discípulo jacobino) establecerán una conexión íntima entre Ilustración y violencia, entre razón y terror.

apología a la vez de la revolución y del diablo, el trágico signo de nuestro tiempo, que tan aguda y premonitoriamente diagnosticara más tarde Goethe?[12] ¿Qué tiene de demoníaco la modernidad? ¿Acaso para el kantismo su *tempo*, el ritmo moderno, no es en realidad una arritmia, la precipitación? ¿Anuncian la era moderna y su caldo de cultivo ilustrado el apogeo o la ruina de la humanidad, su parusía o el apocalipsis? Kant no aprueba los extremos de ese dilema y deplora las artimañas de la politiquería y de la religión agoreras que amenazan, bajo la forma de oráculos a su medida, ya con el estallido de desórdenes, ya con el advenimiento del Anticristo, para así proponerse como redentores de una situación depravada que ellos mismos han creado. Los causantes de la decadencia moral se postulan como su única tabla de salvación, incurriendo en un *regressus ad infinitum*, en un círculo vicioso, en una falsa soteriología que Kant desautoriza sin paliativos.[13] ¿No es finalmente la apología del diablo una apología de la república como la mejor constitución para un

---

12. Al disfraz alegórico, mediante la metáfora demoníaca, con el que reviste la problemática política que le preocupa especialmente en 1795 alude el propio Erhard en su autobiografía y constituye una pieza clave en su teoría de la legislación (emparentada con las ideas que desgrana en *Sobre el derecho del pueblo a la revolución* y en *Apología del diablo*), concebida como una alternativa a las existentes (*Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, ed. K.A. Varnhagen von Ens, Leipzig, 1874 —3.ª ed. ampliada de la aparecida en 1830 en Stuttgart/Tübingen—, I, pp. 23, 37-38, 296 y ss.).

En sendas cartas de junio y noviembre de 1825 dirigidas, respectivamente, a Zelter y Nicolovius, describe Goethe lo *velociferino* de sus días y, podríamos añadir, también de los nuestros. Al primero le escribe: «Riqueza y velocidad es lo que el mundo admira y a lo que cada cual aspira» (*Goethes Briefe*, IV, Hamburgo, 1967, p. 146). Y al segundo: «No tengo más remedio que considerar que la mayor desgracia de nuestra época, de este tiempo que no permite que nada madure, es que devoramos cada instante al cabo de un instante, que arruinamos el día antes de que acabe, y que así vivimos siempre al día, sin engendrar nada» (p. 159; cfr. F. Oncina, «La rivoluzione e la violenza della precipitazione: Il tempo della modernità in Kant», en C. Bertani y M.A. Pranteda [eds.], *Kant e il conflitto della facoltà*, Bolonia, 2003, pp. 231-251; M. Osten, «*Alles veloziferisch» oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit. Zur Modernität eines Klassikers im 21. Jahrhundert*, Frankfurt, 2003).

13. VII, 80. Y más adelante: «De acuerdo con los indicios de nuestros días, creo poder predecir al género humano —aunque sin espíritu visionario— la consecución de este objetivo [la constitución republicana] y, con ello, que a partir de ese momento ya no se darán serios retrocesos en su progreso hacia lo mejor» (VII,88).

pueblo de demonios? Paradójicamente, el editor actual de Erhard, Haasis, ha contribuido a propalar y prorrogar el anatema que la teoría de la conspiración ultramontana dictó contra el jacobinismo kantiano.[14] Haasis, en su afán reivindicativo, traiciona el mensaje que Erhard envía en 1795:

> Si se quiere atribuir al término *jacobino* un significado propio... puede ser sólo el siguiente: es llamado jacobino quien, prescindiendo de toda relación consuetudinaria y jurídica, confía la solución de cualquier problema únicamente a la luz de la razón (*ex aequo*) sin tener en cuenta lo establecido por el uso. Ninguna de estas posturas es conforme a la moral. [...] El jacobino suprime toda forma jurídica en la medida en que remite la solución al arbitrio, suprimiendo de este modo también el estado civil, en el que se debe proceder según el derecho y no según el arbitrio, aun cuando éste sea perfectamente racional. En lugar del tribunal civil, el jacobino, si es consecuente, sólo puede instituir un *despotismo de la opinión* o simplemente la anarquía. [...] Cada una de estas sectas atribuye al término *libertad* un significado distinto. Para... el jacobino, el pueblo es libre si no respeta ningún derecho que no proceda de sí mismo y sólo hasta que quiera reconocerlo.[15]

Tal jacobinismo, despótico, anárquico y sectario, según expresa el propio Erhard, no puede inspirarse en el kantismo, y el propio Kant se distancia de él.[16] ¿Convierte a Kant su connivencia con Erhard en apologeta de lo diabólico o, tomando prestada una invención léxica de Goethe especialmente apropiada en este caso, en apologeta de lo velociferino, conjunción de velocidad y Lucifer? No, puesto que la metáfora kantiano-erhardiana nos alerta a todos de los peligros de la maldición de la lentitud y la paciencia, de la disolución de los vínculos entre la expectativa y la experiencia, y presiente su paroxismo en la figura mefistofélica del despotismo, la anarquía y el sectarismo. Aquí Fausto se nos aparece como un moderno actor de la carrera relámpago en pos de la satisfacción de los deseos de una sociedad en descom-

---

14. Cf., p. ej., «Una variante giacobina della filosofia kantiana: Giovanni Beniamino Erhard», *Rivista di Filosofia*, vol. LX, n.º 2 (1969), pp. 161-176. El artículo se nutre del epílogo a su edición de Erhard.

15. *Über das Recht*, pp. 88-90. Cf. pp. 169, 182; *Denkwürdigkeiten*, I, pp. 9, 36.

16. VI, 102; VIII, 302; VII, 86-87. Su crítica al jacobinismo está unida al tipo de democracia que opone al republicanismo (VIII, 351-353).

posición, posesiva y avariciosa,[17] que lo quiere todo y lo quiere ya. Y lo que la revolución mefistofélica ofrece a la impaciencia del Fausto jacobino es la gratificación rápida. El jacobinismo fáustico trasciende el jacobinismo histórico, pues retrata una cultura de la aceleración en la que Lucifer es el demiurgo omnipotente de un simulacro de sociedad que se embriaga con el elixir de una ambición desmedida y un esnobismo superficial.

Si Koselleck, siguiendo la estela de su maestro Gadamer, sugiere que la vida sólo tiene sentido en la medida en que tiene historia efectual, sucesión, continuidad, para él es ante todo la Revolución Francesa la que ha arrancado de cuajo lo que ha madurado despacio, lo transmitido. El ritmo de la existencia se ha alterado de golpe para acelerarse de un modo insólito. En lugar del avanzar pausado, surge una brusca discontinuidad que afecta bárbaramente a nuestra civilización. Nunca como ahora han brillado más los activos, o mejor dicho, los activistas. ¿No son entonces afines los veredictos de Koselleck y Kant? ¿Es por esta razón por la que una de las correcciones necesarias a introducir en el carácter de la humanidad es el reforzamiento del elemento contemplativo? ¿Justifica esa introducción la presunta primacía que Kant le confiere al espectador de la Revolución Francesa?

El kantismo escribió el guión de la parábola fáustica de la tragedia de la precipitación de la modernidad. La metáfora diabólica es un dispositivo sismográfico de alerta de las quiebras históricas. Los fantasmas que nos acechan ya no vienen sólo del pasado, sino del futuro, ya no sólo de lo viejo sino de lo nuevo. Kant no sólo califica de prejuicio el tradicionalismo, sino también el esnobismo. Tanto el anacronismo como el culto al porvenir revelan inmadurez. Muy pronto columbró el rostro jánico de la expectativa de futuro, una prerrogativa de los humanos por capacitarlos para «gozar no sólo del momento actual, sino también del venidero... pero al mismo tiempo es asimismo una fuente inagotable de preocupaciones y aflicciones» (VIII, 113). La visión de futuro es una fuerza propulsora a la vez que corrosiva, previsora a la vez que destruc-

17. Kant diferencia entre el egoísmo bien entendido y la avaricia (VIII, 366-367). El propósito de la malignidad en Erhard consiste en su voracidad; consta de tres momentos (singularidad, interés egoísta y libertad exclusiva y absoluta) y reza así: «Quiero obrar de tal modo que mi Yo sea el único fin posible de mis acciones y aparezca como el único ser libre» (*Über das Recht*, pp. 121-122).

tora. La sociedad seudoinstruida admira y persigue el éxito ultraveloz y virtual para de esta manera estancarse en la mediocridad.[18] Lo más capcioso del jacobinismo es el frenesí de la innovación, la adicción a la novedad (VII, 86-87), que aboca al autismo revolucionario, a la competencia feroz entre facciones y a la violencia indiscriminada. ¿Con qué tipo de disposición de ánimo podemos asociar este gusto por la última moda, esta *exaltación* de lo moderno? ¿Con el fanatismo, con el entusiasmo? El kantismo opone con decisión un entusiasmo por el orden jurídico al fanatismo de la devastación velociferina. Pero su cultura del retardo y lo duradero no puede incurrir en un anacronismo, en el tradicionalismo, en la sumisión a la experiencia y al *statu quo* que propugna el burkianismo germano,[19] tan aborrecido, sin embargo, por Kant y Erhard. Fausto yerra porque se precipita, porque se impacienta, por su incapacidad para ser prudente y sabio en el momento oportuno. La negación que hace del presente en nombre de un futuro anticipado velociferinamente culmina en error y violencia, en locura y maldad, en atrocidad y crimen. El diablo no personifica sólo una conciencia hipertrofiada orientada hacia el futuro, sino también la atrofia del pasado. Kant y Erhard intentaron contener la marcha hacia el desenfreno de la aceleración moderna, porque en caso contrario se romperían los espejos retrovisores sin los que es imposible alcanzar la condición de ser humano. Porque la vida se vive hacia delante, pero sólo se entiende mirando hacia atrás.

El jacobinismo imprimió a la política un ritmo desconocido hasta entonces y legó, como sentimiento moderno, la velocidad. Kant y Erhard se lamentan del furor de innovación con ciclos de mutación cada vez más rápidos, que se manifiesta no tanto en la incapacidad de recordar como en la incapacidad de esperar. En esa época de movilización total Kant y Erhard han elaborado,

---

18. En la carta citada a Zelter, Goethe se apercibe de cómo la moda de lo ultra en el pensamiento y la acción encalla una y otra vez en la mediocridad (*Goethes Briefe*, IV, p. 146).

19. Las querellas entre los discípulos alemanes del británico E. Burke y los kantianos están suficientemente analizadas (Cf. F. Oncina, «La revolución americana contra la revolución francesa. Un argumento del burkianismo contra el kantismo», en E. Bello [ed.], *Filosofía y Revolución. Estudios sobre la revolución francesa y su recepción filosófica*, Murcia, 1991, pp. 157-196; y M. Hernández, «Gentz, divergencia e insuficiencia del criticismo político de Kant», *Res Publica*, 6 [2000], pp. 227-247).

frente a las artes diabólicas, una refinada contratecnología de la ralentización: la ley permisiva y el principio de consecuencia. La sabiduría es el sistema de esclusas que frena la corriente velocíferina, el dique que retiene el alud del apresuramiento,[20] el remedio que cura o mitiga la fiebre de la primicia que convulsiona nuestra civilización.

En *El conflicto de las Facultades* se lanza un alegato contra los modernos tribunos del pueblo y su ideología populista basada en su manía innovadora y acomodaticia con el vulgo.[21] Kant se manifiesta no contra los innovadores doctrinales, los neólogos (a fin de cuentas, el criticismo es un giro copernicano), sino contra los innovadores políticos, instigadores de revueltas y de anarquía. Señala el absolutismo de la convención republicana y su instrumentalización par-

---

20. «la *sabiduría política*... convierte en vergüenza toda artificiosidad, conduce directamente al fin, claro que recordando la prudencia para no precipitar el fin con violencia sino ir aproximándosele sin interrupción, aprovechando las circunstancias favorables» (VIII, 378; cf. 347-348, 372-373; Erhard, *Über das Recht*, p. 131). Aquí constatamos un paralelismo con Koselleck, para quien el derecho, al aplicar normas a situaciones parecidas y a casos sucesivos, se funda en la repetición, una especie de marcapasos que gobierna el ritmo de la ley jurídica («Geschichte, Recht und Gerechtigkeit», *Ius Commune*, Sonderheft 30, 1987, pp. 129-149; reimp. *Zeitschichten*, pp. 336-358).

21. «la exposición de las doctrinas se adapta a las inclinaciones del pueblo y se disemina el germen de la revuelta y de las facciones, poniendo en peligro al gobierno. Quienes se erigen arbitrariamente a sí mismos en tribunos del pueblo renuncian con ello a la condición de sabios, atentan contra los derechos de la constitución civil (comercio mundano) y son propiamente *neólogos*, nombre aborrecido con toda razón en este caso, pero que da lugar a malentendidos cuando se aplica al introductor de cualquier novedad en una doctrina o en el terreno de la enseñanza. (Pues, ¿por qué habría de ser siempre mejor lo más antiguo?) En cambio, sí merecerían verse estigmatizados con esa etiqueta aquellos que promueven una forma de gobierno totalmente distinta o más bien una total ausencia del mismo (anarquía) y remiten al dictamen sobre cuestiones académicas al pueblo, cuyo juicio manejan gracias a sus costumbres, sentimientos e inclinaciones, cobrando así ventaja sobre la influencia de un gobierno legítimo» (VII, 34-36). Y en el apartado correspondiente a la disputa entre la Facultad de Filosofía y la de Derecho leemos lo siguiente: «ciertos calumniadores sicofantes, con el único objeto de darse importancia, han tratado de hacer pasar esta inocente politiquería por manía innovadora, jacobinismo y revueltas facciosas que hacen peligrar al Estado, a pesar de que no existía el menor motivo para tales alegatos, máxime al tratarse de un país que se encuentra a más de cien millas del escenario de la revolución» (VII, 86). En la *Lógica* se mantiene equidistante tanto del prejuicio de la antigüedad como del de la novedad (IX, 79-80).

tidista de la opinión pública en la Revolución Francesa, que ha reducido el pueblo a masa y la política a manipulación. La malversación de la opinión pública por unos pocos, con una hábil utilización de las técnicas de agitación, consigue crear una unanimidad mecánica en el pueblo (VIII, 80). El fanatismo constituye el resorte de esta unidad.[22] El uso público de la razón en la sociedad moderna es la propaganda, como lo llama sin eufemismos Friedrich Schlegel. Sin duda, aquí se vislumbra la estela fulgurante de la retórica del Eforato fichteano.[23] No hay que olvidar que en su teoría del Eforato ve Fichte una de sus principales discrepancias con el republicanismo kantiano. Fichte establece una analogía entre éforos y tribunos del pueblo. Los miembros de esta magistratura deben surgir de las filas de los sabios, y los éforos naturales son los promotores de un cambio de gobierno e iniciadores de un levantamiento popular. Por mor de la eficacia jurídica (la realización de la libertad en el mundo sensible) Fichte rechaza la división de poderes, y el ejecutivo engulle al legislativo y al judicial, pero, frente al poder ejecutivo, instaura un contrapoder, el Eforato, que debe velar por que el gobierno se atenga al derecho. En caso de una sistemática transgresión de la legalidad,

---

22. Un agudo y próximo testigo de los acontecimientos como Wieland se expresa en términos muy contundentes: «Lo que se hace pasar por opinión pública es siempre la opinión y el deseo de un pequeño número de cabezas a las que les conviene usar al pueblo como herramienta de sus propósitos, y que por eso hacen todo lo posible por universalizar el fuego que ellos encienden. Incluso a veces ha logrado fanatizar naciones enteras, pero si cientos de miles de pobres se levantan al unísono, esto no sucede porque sean precisamente de la misma opinión, sino porque son puestos en movimiento por el mismo resorte» («Über die öffentliche Meinung» [1798], en *C.M. Wieland. Sämmtliche Werke*, X, Hamburgo, 1984, pp. 307-308; cfr. T. Liesegang, *Öffentlichkeit und öffentliche Meinung. Theorien von Kant bis Marx (1780-1850)*, Würzburg, 2004 —sobre Wieland, pp. 87-108). Recordemos cómo, por boca de Sade, describe un contemporáneo, Peter Weiss, la Revolución: «ahora veo adónde nos lleva esta revolución. Nos lleva a una consunción del individuo, a una lenta disolución en la uniformidad, a una extinción de la capacidad de juicio, a una autonegación, a una mortal debilidad bajo un Estado cuya estructura resta infinitamente lejos de cada uno de nosotros y en la que ya no podemos intervenir» (*Die Verfolgung und Ermordung Jean Paul Marats dargestellt durch die Schauspielgruppe des Hospizes zu Charenton unter Anleitung des Herrn de Sade*, Frankfurt, 1964, pp. 71-72).

23. En un fragmento de 1800-1801 Friedrich Schlegel afirma lo siguiente: «Sin *opinion publique* no hay *volonté generale*, y no hay opinión pública sin Eforato de los sabios ni propaganda de la razón» (*Philosophische Fragmente*, en *Kritische Ausgabe*, XVIII, Múnich, 1963, p. 363).

el Eforato suspende en sus funciones al ejecutivo y convoca al pueblo como tribunal, quien, reunido en asamblea, dirime el litigio entre el acusador, el Eforato, y el acusado, el ejecutivo. Lo que acredita a un éforo como tal es el reconocimiento de la asamblea. Para Kant y Erhard la asamblea es, sin embargo, el lugar de encuentro entre el despotismo y la opinión pública. La democracia directa constituye el foro idóneo para el juicio precipitado y la acción apresurada, donde se prodiga la usurpación de la opinión pública por el Eforato.[24]

Kant separa la filosofía de la propaganda (VIII, 369), la razón de los tribunos del pueblo, y la relaciona con la institución universitaria. Así evita que la opinión pública se fragüe en el crisol de la asamblea, donde reina la seducción deslumbrante, la uniformidad y la logomaquia. Se busca un uso de la razón que no se rinda a los *arcana imperii* y a la asamblea, al mecanicismo y al fanatismo, a las huestes reaccionarias y a la masa revolucionaria. Las Facultades universitarias reparten sus favores entre el gobierno al que de hecho sirven y el interés científico en la verdad. Esta ambigüedad de las Facultades superiores (teología, derecho y medicina) determina la necesidad de una Facultad de Filosofía. El Estado confía esta Facultad inferior a la razón propia del pueblo docto (VII, 19). La Filosofía representa la excelencia de la razón, pero también la *pars sana* popular, por oposición a la plebe. La ilusión burguesa de ser una sublimación aristocrática del pueblo se custodia en esta ágora académica, desde donde sale a la palestra para ejercer su derecho a hablar públicamente sin prestar oídos a los dictados y sinecuras gubernamentales. Mas, ¿qué incidencia práctica tiene la crítica filosófica en el pueblo? El pueblo pone su salvación no en su libertad, sino en sus fines naturales. La Filosofía, por el contrario, depende de la libertad y se atiene a lo que el hombre debe hacer; es una garantía de la verdad moral. La masa se dirige a los doctos como si fueran *profetas* y *magos*; no quiere filosofía, sino profecías y magia. Cualquiera que se hiciera pasar por taumaturgo y teurgo se granjearía *ipso facto* el

24. *GA* I/3, 244-226, 328, 440-441, 449-453, 457-458; III/3,72, 79-80. Hegel y Reinhold denunciaron la falacia de esa ecuación (verdadera, según Fichte, para quien el auténtico Eforato es la opinión pública) y su inexorable derivación hacia una usurpación.

favor de la masa. Esta expectativa inmediata del pueblo se acopla a la obediencia que reclama el estadista.[25]

III. **Historia profética y política moral contra los profetas del moralismo político**

Kant propone una sutil taxonomía, en clave política, de tipos de historia profética. La profecía ilegítima basa sus pronósticos o bien en leyes naturales o bien en una visión sobrenatural, y acaba disolviéndose ya en una restricción de la humanidad a historia natural (ignorando alevosamente que, cuando se habla de progreso, se trata de la historia de las costumbres), ya en un uso ideológico y sectario de la política como manipulación de la realidad social (repudiable, por tanto, por no ser universalizable) (VII, 79 y ss.). Kant caricaturiza así la hipocresía del moralismo político que, con su proceder, provoca las consecuencias que dice rechazar y atisba el mimetismo entre el Antiguo y el Nuevo Régimen, entre el absolutismo y el jacobinismo, enfrascados ambos en el engrandecimiento del poder. Sin embargo, no abdica la necesidad de otro tipo de historia profética que oficie de arte político de predicción y perspectiva consoladora del futuro en lo tocante a nuestro destino en este mundo. En *El conflicto de las Facultades* sondea diversas posibilidades lógicas de concebir el orden histórico (terrorismo, eudemonismo y abdeterismo), teniendo en cuenta que no se persigue una mera intelección del pasado, sino sobre todo un proyecto futuro. Abandona tanto el fetichismo cientificista-fisicalista como el visionario-iluminado, al descartar la pretensión de una

25. «Los profesionales de las tres Facultades superiores ofician sin embargo como tales taumaturgos, siempre que no se le consienta a la Facultad de Filosofía oponérseles públicamente, no para derribar sus doctrinas, sino únicamente para desmentir esa fuerza mágica que el público les atribuye de un modo supersticioso tanto a ellas como a las observancias ligadas con tales doctrinas; como si el encomendarse pasivamente a tan ingeniosos guías dispensara de toda iniciativa propia, al procurar la enorme tranquilidad de alcanzar con ello los fines propuestos» (VII, 31). «Nuestros políticos hacen exactamente lo mismo [que los profetas judíos] en su esfera de influencia, siendo igualmente afortunados en sus augurios. Aseguran que se ha de tomar a los hombres tal como son y no como unos soñadores bienintencionados imaginan que deben ser; pero ese *como son* viene a significar en realidad lo que nosotros *hemos hecho* de ellos» (VII, 80; cf. 92).

explicación predictiva naturalista (que reduce al hombre a algo físico o instintivo) o trascendente —pero con sospechosas ambiciones hegemónicas inmanentes— (que identifica erróneamente lo suprasensible de índole práctica que hay en nosotros con lo sobrenatural heterónomo que no nos es propio), pues «nos las habemos con seres que actúan libremente, a los que se puede *dictar* de antemano lo que *deben* hacer, pero de los que no se puede *predecir* lo que harán» (VII, 83; cf. 46, 54, 58-59, 70-72, 79; VIII, 17). Su reflexión en torno a los derroteros políticos venideros se circunscribe a lo que nos está permitido esperar de nuestro porvenir si lo impulsamos conduciéndonos con arreglo a un vademécum racional. Una historia profética legítima es una historia filosófica (VIII, 31), ligada a alguna clase de experiencia, por un lado, y pensable, esto es, compatible con la ley moral, por otro. La predicción que alberga no extrae su legitimación de los fenómenos, sino de los intereses de la razón y de la humanidad. Es una predicción filosófica (VII, 88) uncida a indicios fenoménicos y a lo suprasensible, pero no promete una ley empírica o supraempírica, y por eso es incierta en cuanto al tiempo de su ejecución, a diferencia de la apodicticidad que se arrogan los creadores de utopías materiales o los videntes moralistas. Su cumplimiento no puede consistir ni en una verificación empírica ni en una encarnación personal o nacional. La historia profética es una idea inverificable, inagotable por ninguna experiencia, por lo que no quedaría falsada aun si fracasara el acontecimiento que la sustenta.

Kant, fiel a la Ilustración, denuncia asimismo las nuevas supersticiones de la especialización y la profesionalización de la política, hijas bastardas de la propia Ilustración, cuyo poder de encantamiento acarrea la ruina de la autonomía. El concepto de *crítica de la razón* es ambivalente. La razón es sujeto y objeto de la crítica. Significa tanto la razón que critica, como la razón criticada. En su afán por desvelar lo falso, por denunciar tutelas sojuzgadoras, ella no se vuelve ni ilusoria ni ilusa, pues nunca olvida que también es inevitablemente dialéctica. Ahora «el pueblo quiere ser guiado (en el lenguaje de los demagogos), quiere ser engañado» (VII, 31). La Filosofía ha de resistir la seducción que irradian el populismo y el paternalismo y conjurar sus sortilegios: la demagogia de las consignas, la manipulación retórica, la tergiversación propagandística, el carisma de los visionarios. Si el Estado no le permite a la Filosofía la crítica pública de los

contenidos de las Facultades superiores, sucumbirá a la inercia degenerativa que identifica gobernar y embaucar, política e ideología. La «ilustración del pueblo es la enseñanza pública de los derechos y deberes en relación con el Estado al que se pertenece» (VII, 89). Es una fórmula de publicidad en la que se hacen explícitos, por boca de la filosofía, los agravios del pueblo entero. Su prohibición silenciaría la reivindicación en la que son solidarios Kant y Erhard, el progreso del pueblo en su demanda del derecho natural. La Filosofía aboga por la proliferación de la legalidad, acercando la razón de Estado a la del derecho e impidiendo su confusión con la del gobierno.[26] La divisa del *sapere aude* no es incompatible con la delegación de competencias y conocimientos. En virtud de nuestra finitud el lema kantiano no puede, por tanto, encarecernos a dominar y apropiarnos de todos los campos del saber a la par que a formular un juicio autónomo en cualquiera de ellos. Mas junto a la delegación, tanto cognitiva como política, humus de la especialización y la profesionalización, y siempre inclinada a la endogamia, la parcialidad y la pedantería, debe existir —como una dimensión más del uso del propio entendimiento— también la facultad de revocarla si es ejercida con desviación de poder, desdén y voluntad de extrañamiento respecto a quienes delegan. La expertocracia supone un alejamiento del hombre normal, del ciudadano, que atenta contra el impulso del pensar autónomo. Encontramos aquí el reconocimiento de una tensión inextirpable entre autodeterminación y alienación, entre mayoría y minoría de edad.

A causa de la apostasía del jacobinismo no se puede inculpar a Kant ni a Erhard de traición a la razón ilustrada, pues nos advierten de la conveniencia de orientaciones que compensen la transformación truculenta y apresurada del mundo moderno. El actuar compensador no obstaculiza el convoy de la emancipación, sino que permite apretar más o menos el acelerador y así regular la velocidad, según las circunstancias favorables o desfavorables, para evitar trágicos desenlaces. El republicanismo es

---

26. VII, 91. Véanse S. Sevilla, «Kant: razón histórica y razón trascendental», en J. Muguerza y R.R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, 1989, pp. 244-264; y J.L. Villacañas, «Del público a la masa. La experiencia kantiana de la Ilustración», en R.R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (comps.), *El individuo y la historia*, Barcelona, 1995, pp. 187-213.

dinámico y precisamente por mor de ese dinamismo prolonga el hiato entre el deseo y la realización, entre la intención y la ejecución, una cesura que el rigorismo súbito del jacobinismo ignora. La república, como prototipo de una perfección a la que nada en la realidad puede corresponderle plenamente, es una mera idea, a la que sólo es posible una aproximación continua (XXIII, 141; VI, 350). Los principios *a priori* de la constitución republicana, libertad e igualdad, son categorías dinámicas de la política, puesto que «nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea y su realización». En lugar de detenerse complacientemente en la consecución, de regodearse con la consumación, los hombres deben esforzarse siempre en pos de un plus, «porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada» (*KrV* A 317, B 374). Kant es el filósofo del movimiento (lo que Koselleck ha visto acertadamente), pero no de la aceleración. Además, los ilustrados de corte kantiano no ansían estados finales, una escatología del *ipso facto*, sino que la salvación, la liberación, debe ser conquistada siempre de nuevo. Y eso es viable únicamente en la medida en que, sin derogar la certeza de los ideales, cultivamos el escepticismo, esto es, la incertidumbre sobre el instante de su cumplimiento, y hacemos de éste una odisea incesante, un *perpetuum mobile*.

Los logros alcanzados en pro de la afirmación del derecho del género humano suscitan entusiasmo moral. El entusiasmo paladín de la justicia de los protagonistas de la Revolución Francesa resultaba del todo inasequible para los mercenarios contra quienes combatieron.[27] Este sentimiento no embarga tan sólo a los actores de la revolución, sino también al espectador. Los espectadores no eran sólo fríos observadores. Esta toma de posición y hasta de partido ante un fenómeno inolvidable, esta «participación según el deseo» (VII, 85) —aun «sin la menor intención de prestar su cooperación» de momento (VII, 87)— troca el mero deseo de la buena obra en voluntad real, la potencia en

27. «Sus contrincantes no podían emular mediante incentivos pecuniarios el fervor y la grandeza de ánimo que sólo el concepto del derecho lograba insuflar a los revolucionarios» (VII, 86-87. Cf. VI, 489; VII, 313-314; VIII, 30, 353, 370, 372; Refl. 1.429, XV, 618; Refl. 1.438, XV, 628; Refl. 8.077, XIX, 608).

acto, si se presenta una ocasión propicia. Mientras no se presente —como según Kant y Erhard ocurre en Prusia—, la declaración de simpatía es inocente y no testimonia ningún descontento del pueblo con su propia constitución.[28] Pero en este circunstancial devenir del espectador en agente, ambos imbuidos de ese afecto moral, conviene marcar la diferencia entre el fanático, que se cree la plasmación sensible de la idea, y el entusiasta, que reconoce el trecho que media entre la idea y su realización, lo que acicatea su acción cual tentativa de aproximación indefinida. Debemos evocar aquí el cronómetro de la ley permisiva de Kant y del principio de consecuencia de Erhard: a la anarquía, a la metástasis que provoca en la sociedad civil la ilegalidad, al *horror vacui* jurídico, oponen Kant y Erhard la tolerancia *provisional* con una legalidad exigua, mas la conservación de un derecho estatutario mínimo, viciado por la injusticia, es permitida con miras a su corrección gradual, a la *evolutio iuris*. El dominio del derecho es un espacio modélico para ilustrar que las estructuras se repiten, que se pueden trasponer de una situación a otra modificándose lentamente. El fundamentalista puede tener una justa visión de los ideales, pero no del *tempo* de su ejecución y por eso se precipita, mientras que el entusiasta sabe esperar el momento oportuno para su aplicación.[29] El fanático es un activista, cuyo móvil no es el derecho, sino una inspiración sobrena-

---

28. VII, 86, 88. Cf. R. Brandt, «Zum Streit der Fakultäten», *Kant-Forschungen*, 1 (1987), pp. 49-58.

29. El ideal de perfección de la humanidad —esto es, el pleno desarrollo de las disposiciones racionales de la especie— requiere un *tempo* adecuado para su realización. Este requisito es incumplible en el lapso de vida del individuo, por lo que para ello «es necesaria una serie quizá incontable de generaciones» (VIII, 19). El tiempo del progreso del género humano supone una duración histórica larga. Es un deber del individuo propulsarlo, pero es contraproducente precipitarlo. La previsión natural o la adivinación sobrenatural, la predicción fisicalista o la visionaria prometen una *certeza temporal* para su cumplimiento que contrasta con la deliberada imprecisión o aproximación asintótica de la predicción filosófica: «un fenómeno tal en la historia de los hombres *ya no se olvida*, porque ha puesto de manifiesto en la naturaleza humana una disposición y una facultad de mejorar como ningún político habría tenido la inteligencia de deducirlas del curso de las cosas hasta hoy, y que solas la naturaleza y la libertad reunidas en la especie humana según los principios internos del derecho podían prometer, pero simplemente, en lo que se refiere al *tiempo*, de forma *indeterminada* (*unbestimmt*) y como un acontecimiento contingente» (VII, 88, cursiva mía).

tural (II, 251). En virtud de su carisma pretende ser el fenómeno que cumple por entero y de inmediato la idea. En su incapacidad de esperar, en su desasosiego, reside el fanatismo del fanático, no en el despropósito del ideal al que tiende. Quiere colmar en sí mismo la perfección, interrumpiendo intempestivamente el proceso de perfeccionamiento. Su reverso es el entusiasta paciente, equidistante tanto del activismo fanático como de la pasividad contemplativa. La precipitación es tan nefasta como la indolencia, el apresuramiento tan deletéreo como la resignación. El entusiasta sabe esperar la mejor ocasión para intervenir en la depuración del derecho positivo conforme al natural. La apuesta de Kant es un accionismo sin activismo, un entusiasmo sin fanatismo, y de este modo delimita el sabio del visionario, el ilustrado del iluminado. La apología kantiano-erhardiana del diablo es la apología de la república (VIII, 366), pero la apología de la república no es la apología del diablo, esto es, de la modernidad velociferina.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

«Historia conceptual y hermenéutica», *Azafea*, 5 (2003), pp. 161-190.

«Historia conceptual, Histórica y modernidad velociferina», *Isegoría*, 29 (2003), pp. 225-237.

«El arcano: entre la postrevolución y la contrarrevolución», en R.R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (comps.), *El individuo y la historia*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 215-249.

«Ontología idealista de la masonería y modernidad», en «Introducción» a J.G. Fichte, *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*, Istmo, Madrid, 1997, pp. 7-39.

«Crítica de la razón jurídica en la *aetas kantiana* y crisis del iusnaturalismo», en L. Fonnesu y B. Henry (eds.), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pacini Editore, Pisa, 2000, pp. 55-77.

«La paz kantiana como palimpsesto: la primera recepción del opúsculo *Zum Ewigen Frieden*», en G. Rametta (ed.), *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, Franco Angeli, Milán, 2003, pp. 65-91.

«El *tempo* del derecho de Fichte en Jena: el ritmo de la ley jurídica», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Valparaíso), XXI (1999), pp. 317-334.

«Ilustración y modernidad en Kant», en F. Castañeda, V. Durán y L.E. Hoyos (eds.), *Immanuel Kant: Vigencia de la filosofía crítica*, Uniandes, Ujaveriana, UNAL y Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 479-495.

This page intentionally left blank

ÍNDICE

PRÓLOGO 7

Historia conceptual y hermenéutica 23
I. Tener o no tener historia: ésa es la cuestión del concepto ... 24
II. Hermenéutica e Histórica 43

Historia conceptual, Histórica y modernidad velociferina: diagnóstico y pronóstico de Reinhart Koselleck 59
I. De la historia del concepto al concepto de Histórica 59
II. Estratigrafía del tiempo: ¿cuán moderna es la modernidad? 69

El arcano: entre la postrevolución y la contrarrevolución 79
I. Filosofía del arcano e historia conceptual 79
II. Diálogos para francmasones 86
III. Historia efectual 110

Ontología idealista de la masonería y modernidad 125
I. Filosofía y secreto: las bambalinas de la Ilustración 125
II. Masonería histórica y masonería esencial: iniciación de Fichte 127
III. Publicidad *versus* secreto: ¿una antinomia kantiana? 137
IV. Ontología fichteana de la masonería y modernidad 142

Crítica de la razón jurídica en la *aetas kantiana* y crisis del iusnaturalismo 149
I. Contrato y cultura de la revolución en el Fichte de 1793 ... 152
II. El kantismo contra el burkianismo germano: la falacia del contrato paternalista 155
III. Erhard, Maimon y el derecho natural como excepción: un iusnaturalismo no contractualista 161
IV. La necrológica iusnaturalista de Schelling 166

La paz kantiana como palimpsesto: la primera recepción del opúsculo *Zum ewigen Frieden* 175
I. Un republicanismo bastardo o anfibio 178
II. Fichte: breve *excursus* necesario 187
III. Gentz: un sano principio (el equilibrio) contra una corrupta excepción (la revolución total) 192

El *tempo* del derecho de Fichte en Jena: el ritmo de la ley jurídica 207
I. Fichte y la historia conceptual: la pregunta por el tiempo del derecho 207
II. Temporalización del derecho: la apostasía de la concepción naturalista de la historia en *La paz perpetua* de Kant 211
III. El futuro como el vergel temporal de la libertad 215
IV. Antídotos contra la aceleración del derecho: la ley permisiva de Kant y la ley de la consecuencia de Fichte ... 220

Ilustración y modernidad en Kant 231
I. La *Aufklärung* kantiana y la patogénesis de la modernidad 231
II. La leyenda jacobina del kantismo y la modernidad velociferina 236
III. Historia profética y política moral contra los profetas del moralismo político 245

Procedencia de los textos 251